Radiyatun Adabiyah, M.Ag

KRITIK KONSEP KENABIAN

PERSPEKTIF IBNU SĪNĀ

Editor: Halimatuzzahro, Lc., M.Ag

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Radiyatun Adabiyah, M.Ag

KRITIK KONSEP KENABIAN PERSPEKTIF IBNU SĪNĀ

Editor: Halimatuzzahro, Lc., M.Ag

KRITIK KONSEP KENABIAN PERSPEKTIF IBNU SĪNĀ

Penulis: Radiyatun Adabiyah, M.Ag.

Editor: Halimatuzzahro, Lc., M.Ag
Layout: Rina RJ
Desain Cover: Taufik A

Diterbitkan oleh:

PUSTAKA EGALITER
Klebengan Jl. Apokat CT 8 Blok E, No. 2A Karanggayam,
Depok, Sleman, Yogyakarta

Cetakan Pertama, Juli 2022
ISBN 978-623-5440-37-8
xiv+153 hlm, 14 x 20 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang.
All right reserved

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan.

PRAKATA

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah s.w.t, Tuhan semesta alam yang tak henti-hentinya memberi kenikmatan tak terhingga kepada hamba-Nya. Sehingga sampai saat ini kita masih dapat beraktifitas sebagaimana mestinya dan berusaha senantiasa berjalan dalam lindungan-Nya. Amin.

Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan atas Baginda Nabi Muhammad s.a.w. Semoga kita digolongkan sebagai umatnya dan mendapat syafa'atnya kelak. Amin.

Setiap agama yang ada tentu mendasarkan ajaran-ajarannya pada wahyu. Kata "nabi" berasal dari kata *naba* yang berarti "dari tempat yang tinggi" semestinya mempunyai kemampuan untuk melihat ke tempat yang lebih jauh (prediksi masa depan), yang disebut *nubuwwah*. Sebagaimana diketahui bahwa agama Islam mengambil ajaran-ajarannya yang berasal dari langit dengan sumber utamanya adalah al-Qur'ān sebagai wahyu yang langsung dan as-Sunnah sebagai wahyu yang tidak langsung. Dalam suasana yang penuh dengan berdebatan tentang kenabian, muncullah al-Fārābī dan Ibnu Sīnā yang memiliki pengaruh yang sangat besar di dunia intelektual. Pengetahuan tentang kenabian ini lebih dikenal sebagai "filsafat kenabian".

Pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian yang telah dijelaskan bahwa ia mengakui kenabian itu dimiliki oleh nabi yang disebutnya dengan intuisi suci yaitu suatu daya paling

tinggi yang dapat diperoleh manusia sebagai nabi, dengan daya inilah para nabi dapat melakukan kontak langsung dengan Akal Murni tanpa harus bekerja keras untuk mencapainya. Selain dari itu, Ibnu Sīnā juga mengakui pernyataan al-Fārābī bahwa kenabian juga terjadi karena adanya daya imajinasi atau disebut dengan *al-mutakhaiyyilah*. Namun pernyataan lainnya Ibnu Sīnā telah mengukuhkan bahwa asal wahyu adalah Akal Aktif, hal demikian menuai berbagai perdebatan di dunia filosof.

Sebagai filosof muslim, Ibnu Sīnā dan al-Fārābī tidak pernah melupakan ajaran dari filosof Yunani, sehingga menjadikan keduanya berbeda dari filosof muslim lainnya seperti al-Ghazālī, Ibnu Rusyd, Ibnu Taimiyyah, al-Jābirī. Seperti halnya al-Ghazālī, sangat menentang teori kenabian dari al-Fārābī dan tentu Ibnu Sīnā juga terlibat di dalamnya karena Ibnu Sīnā mengikuti jejak filosof sebelumnya yaitu al-Fārābī terutama masalah kenabian.

Dalam pemikiran al-Ghazālī, kenabian dapat diakui menurut riwayat dan dapat diterima menurut pertimbangan pikiran. Lain halnya dengan Ibnu Rusyd yang mengemukakan tiga jenis kritik kepada Ibnu Sīnā yaitu *pertama*, Ibnu Sīnā terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama premis-premis dialektika yang telah diusung oleh al-Asy'ari. *Kedua*, Ibnu Sīnā tepengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal. *Ketiga*, Ibnu Sīnā juga sering menisbahkan pemikiran Aristoteles namun tidak ditemukan dalam berbagai karyanya.

Buku ini mencoba untuk mendeskripsikan berbagai komentar dan tanggapan para filosof muslim terhadap pemikiran Ibnu Sīnā tentang teori kenabian. Penulis mendasarkan pandangan pada berbagai rujukan primer maupun sekunder yang mendukung hadirnya sebuah sanggahan terkait pembahasan tentang kenabian menurut Ibnu Sīnā. Setelah dilakukannya sebuah analisis dari berbagai karya para filosof yang telah mengemukakan pandangannya terhadap pemikiran Ibnu Sīnā, sehingga penulis mengetahui bahwa hadirnya kritik terhadap Ibnu Sīnā tidak lain adalah munculnya berbagai bentuk penyampaian dalam sebuah susunan bahasa yang berbeda-beda.

Penulis menyuguhkan beberapa uraian dari pokok masalah yang menjadi tolok ukur dalam penyusunan buku yang sistematis dan logis. Penulis dalam hal ini menyajikannya dalam empat sub bab. Yaitu:

Pertama: bab ini berisi uraian yang mencakup gambaran keseluruhan dari topik yang akan disusun. Terdiri dari latar belakang isi buku, konsep teoritis, serta metode dalam menggali pemikiran Ibn Sina. Kedua: dalam bab ini penulis akan menguraikan biografi Ibnu Sīnā yang dimulai dari masa kelahiran hingga pada masa studinya, situasi dan kondisi lingkungan, sistematika pemikirannya serta menguraikan karya-karya yang telah dihasilkan oleh Ibnu Sīnā. Ketiga: menguraikan tentang konsep kenabian Ibnu Sīnā yang terdiri dari akal, jiwa, wujud dan manusia serta menguraikan awal hadirnya berbagai kritik-kritik para filosof terhadap pemikiran Ibnu Sīnā. Keempat: penulis akan

menguraikan tentang tentang kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā berdasarkan berbagai bacaan yang penulis jadikan sebagai referensi. Kelima: penulis akan mengemukakan kesimpulan dan saran berdasarkan hasil kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā.

Tujuan hadirnya buku ini adalah mengajak pembaca untuk mengenal lebih dalam tentang Ibnu Sīnā yang merupakan sosok filsuf Islam. Pada buku ini penulis mencoba menghadirkan kandungan filsafat dan agama yang berkembang dalam konteks pemikiran Islam. Hadirnya berbagai pemahaman sehingga memungkinkan dapat menghadirkan beragam kesimpulan. Buku ini menjadi perantara bagi pembaca dalam memahami konsep berpikir Ibnu Sīnā tentang kenabian.

Sepanjang pembahasan, penulis telah berusaha menunjukkan bagaimana konsep kenabian dalam pandangan Ibnu Sīnā, sehingga menimbulkan beragam serangan yang menyanggahnya, penulis berusaha menjelaskan juga bagaimana hasil pemikiran ini menjadi baik sehingga terbentuknya satu pemikiran utuh dari Ibnu Sīnā.

Buku ini merupakan harapan penulis untuk menghadirkan kembali sosok Ibnu Sīnā kepada pembaca yang ingin mengetahui lebih jelas tentang Ibnu Sīnā, pembaca juga bisa memahami langsung kitab-kitab aslinya dalam Bahasa arab maupun inggris.

Mengkaji Filsafat tidak semudah membalikkan telapak tangan, ia hadir dengan muatan teologis dan historis. Secara

historis bahwa orisinalitas filsafat itu berasal dari Yunani, akan tetapi di sisi lainnya ada Islam yang tidak bisa di hindari. Dalam tataran teologis penerimaan filsafat kerap berbenturan antara keimanan dan pemikiran liberal filsafat.

Tradisi filsafat untuk bisa sampai pada suatu makna yang esensi dari suatu hal, seseorang harus mampu melakukan penjelajahan secara menyeluruh, radikal, logis dan serius. Rene Descartes mengungkapkan "aku berpikir maka aku ada".

Penulis menyadari bahwa penyusunan buku ini tidak akan pernah terselesaikan tanpa hidayah dan syafa'at Allah S.W.T., serta dukungan dan semangat dari keluarga tercinta. Penulis berharap buku ini bisa memberikan manfaat pada para pembaca, terkhusus pada para pencari ilmu, pengetahuan dan hikmah. Kekurangan di sana-sini mungkin saja terjadi, karena penulis juga menyadari kemampuan dan kapasitas penulis terbatas. Oleh karena itu, sebagai produk dari keterbatasan dan juga sebagai karya ilmiah yang memiliki tuntutan validitas, maka penulis sangat mengharapkan kritik dan saran sebagai konsekuensi logis yang membangun.

Akhirnya penulis hanya bisa menghanturkan rasa terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis selama belajar, terlebih selama menempuh perkuliahan hingga terselesaikannya buku ini, baik yang membantu secara langsung maupun tidak.

Mataram, 21 Juni 2022

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	....	tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Śā'	Ś	es titik atas
ج	Jim	J	Je
ح	Hā'	H .	ha titik di bawah
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Źal	Ź	zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sīn	S	Es

ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	Ḍ	de titik di bawah
ط	Tā'	Ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	Ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	…‘…	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	…’…	Apostrof

ي	Yā	Y	Ye

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقّدين ditulis *muta'aqqidīn*

عدّة ditulis *'iddah*

III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

1. *Bila dimatikan, ditulis h:*

هبة ditulis *hibah*

جزية ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. *Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:*

نعمة الله ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر ditulis *zakātul-fitri*

IV. Vokal pendek

__َ__ (fathah) ditulis a contoh ضَرَبَ ditulis *daraba*

____(kasrah) ditulis i contoh فَهِمَ ditulis *fahima*

__ً__(dammah) ditulis u contoh كُتِبَ ditulis *kutiba*

V. Vokal panjang:

1. *fathah + alif, ditulis ā (garis di atas)*

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. *fathah + alif maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)*

يسعي ditulis *yas'ā*

3. *kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)*

مجيد ditulis *majīd*

4. *dammah + wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)*

فروض	ditulis	*furūd*

VI. Vokal rangkap:

1. *fathah + yā mati, ditulis ai*

بينكم	ditulis	*bainakum*

2. *fathah + wau mati, ditulis au*

قول	ditulis	*qaul*

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof.

اانتم	ditulis	*a'antum*
اعدت	ditulis	*u'iddat*
لئن شكرتم	ditulis	*la'in syakartum*

VIII. Kata sandang Alif + Lām

1. *Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-*

القران	ditulis	*al-Qur'ān*
القياس	ditulis	*al-Qiyās*

2. *Bila diikuti huruf syamsiyyah, ditulis dengan menggandengkan huruf syamsiyyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf l-nya*

الشمس	ditulis	*asy-syams*
السماء	ditulis	*as-samā'*

IX. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذوى الفروض	ditulis	*zawi al-furūd*
اهل السنة	ditulis	*ahl as-sunnah*

DAFTAR ISI

PRAKATA ____ **iii**
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN ____ **ix**
DAFTAR ISI ____ **xiii**

BAB I SKETSA KOMPARASI PEMIKIRAN IBNU SINA, AL GHAZALI, IBNU RUSYD ____ 1

A. Beberapa Sumber Relevan ____ 8

B. Konsep Teoritis Pengkajian Pemikiran Ibnu Sina ____ 12

BAB II IBNU SĪNĀ DAN KARYANYA ____ 15

A. Riwayat Hidup Ibnu Sīnā ____ 15

B. Sistematika Pemikiran Ibnu Sīnā ____ 22

C. Karya-karya Ibnu Sīnā ____ 33

BAB III KENABIAN MENURUT IBNU SĪNĀ ____ 41

A. Kenabian menurut Filosof Sebelum Ibnu Sīnā ____ 41

1. Al-Fārābī ____ 41

2. Abu Bakar al-Rāzī ____ 47

B. Kesempurnaan Manusia dan Kenabian ____ 51

C. Potensi Ruhaniyah Manusia sebagai Nabi ____ 57

D. Hakikat Kenabian Menurut Ibnu Sīnā ____ 70

BAB IV KRITIK TERHADAP KENABIAN IBNU SĪNĀ **89**

A. Al-Ghazālī 92

B. Ibnu Rusyd 97

C. Ibnu Taimiyyah 104

D. Al-Jābirī 109

E. Analisis atas Konsep Kenabian Ibnu Sīnā 111

BAB V KESIMPULAN **135**

DAFTAR PUSTAKA **139**

BIOGRAFI PENULIS **149**

BAB I
Sketsa Komparasi Pemikiran Ibnu Sina, Al Ghazali, Ibnu Rusyd

Hadirnya al-Ghazālī dalam dunia filsafat Islam menjadi awal mula munculnya kritik atas pemikiran Ibnu Sīnā, terutama dalam karyanya Tahāfut Al-Falāsifah. Dalam karyanya tersebut ditemukan bahwa al-Ghazālī mengkritik keras Ibnu Sīnā yang telah menganggap bahwa suatu yang ada bukan dalam materi adalah Akal Murni. Tuhan adalah suatu yang maujud yang bukan dalam materi, berarti Tuhan dalam pandangan Ibnu Sīnā adalah Akal Murni. Dalam pandangan al-Ghazālī pernyataan Ibnu Sīnā tersebut adalah kesalahan terbesar karena ia memposisikan akal sebagai sesuatu yang mengetahui sesuatu. Pernyataan demikian menjadi dasar dari anggapan bahwa kemampuan akal mampu menembus pada pengetahuan tentang Tuhan. Dalam pandangan al-Ghazālī, para filosof menjadi kafir karena disebabkan oleh hadirnya suatu masalah, di antaranya yaitu pernyataan "ketidakmungkinan Tuhan mengetahui hal-hal partikular (buku Ibnu Sīnā). Pernyataan tersebut menjadi awal yang dapat memberi kejelasan dari konsep kenabian Ibnu Sīnā. Dalam kitab Ibnu Sīnā, telah dijelaskan bahwa bagian dari pengetahuan tentang Tuhan adalah mengetahui turunnya wahyu kenabian. Wahyu kenabian merupakan hasil akhir yang telah dicapai oleh Akal Aktif agar mampu mencapai pengetahuan tentang Tuhan.

Al-Ghazālī dalam mempertahankan akidahnya, ia mempelajari berbagai ilmu yang dimulai dari ilmu kalam. Ia mempelajari ilmu kalam lebih dalam dengan mempelajari buku-buku para teolog atau mutakallimūn. Akan tetapi hal tersebut belumlah dapat memuaskan apa-apa yang diinginkannya. Selain dari itu al-Ghazālī juga mempelajari filsafat tidak dari sumber aslinya yaitu Yunani secara langsung, akan tetapi dia mempelajarinya dari kitab al-Fārābī dan Ibnu Sīnā yang dalam hal ini merupakan lawan bagi debat teologisnya. Dalam kamus filosof muslim, Ibnu Sīnā dikenal sebagai syaikh al-raīs (tuan gurunya para pemimpin). Sebagai penerus al-Fārābī, Ibnu Sīnā membangun metafisika yang sangat kokoh, ide-idenya diperoleh dari pengaruh Aristoteles yang diselimuti Neo-Platonisme. Inilah titik kritik yang dilontarkan oleh al-Jābirī kepada Ibnu Sīnā sebagai pemilik nalar "irasionalisme - rasional" dan aql mustaqil.

Menurut al-Jābirī, al-Ghazālī sama kelirunya dengan Ibnu Sīnā dalam memahami filsafat. Al-Jābirī juga menganggap bahwa al-Ghazālī telah salah dalam mengkritik beberapa pemikiran Ibnu Sīnā yang berakibat kepada kesalahan dalam mengambil kesimpulan. Lain halnya dengan Ibnu Rusyd, ia mengerti benar bahwa Ibnu Sīnā kurang memahami sebagian filsafat aliran Aristoteles, bahkan ia terlihat jelas mencampur adukkan antara dua aliran filsafat yaitu filsafat Aristoteles dan filsafat Plato serta menisbahkan beberapa pendapat yang belum pernah dikatakan oleh Aristoteles. Hal ini juga dilakukan oleh al-Fārābī dan al-Kindi. Dalam hal ini menurut Ibnu Rusyd sangat jelas bahwa

al-Ghazālī telah salah menamakan bukunya, karena seharusnya buku tersebut berjudul Tahāfut Ibnu Sīnā atau Tahāfut al-Fārābī.

Menurut Ibnu Rusyd terdapat tiga kesalahan dalam pemikiran Ibnu Sīnā. Pertama, dia terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama premis-premis dialektika yang diusung oleh al-Asy'āri. Kedua, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal seperti yang telah ditunjukkan dalam bukunya al-'Isyārāt wa al-Tanbīhāt. Ketiga, Ibnu Sīnā sering menisbahkan pendapat Aristoteles yang tidak dikatakannya dalam setiap pemikirannya. Berdasarkan hal tersebut, dalam karyanya al-Jābirī yang berjudul Nahnu wa al-Turās menganggap bahwa awal macetnya pemikiran Islam bukan dari diri al-Ghazālī melainkan dari Ibnu Sīnā. Dalam buku ini penulis akan melakukan kritik terhadap pemikiran Ibnu Sīnā yang diasumsikan sebagai awal dari kemacetan pemikiran Islam.

Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah bahwa dalam konsep kenabian Ibnu Sīnā telah banyak kekeliruan yang keluar dari syari'at Islam. Menurut Ibnu Sīnā akal kedua sampai akal kesepuluh merupakan pancaran dari teori emanasi yang telah dikemukakan oleh al-Fārābī, sedangkan menurut Ibnu Taimiyyah bahwa dari yang Esa hanya terdapat yang Esa pula bukan yang lain atau pun akal lainnya. Tidak ada akal kedua maupun akal kesepuluh.

Kesalahan kedua dari Ibnu Sīnā adalah berkaitan dengan pemikirannya tentang jiwa dan nalar manusia yang ia bangun atas dasar ajaran Ismā'iliyyah yang dianut oleh

ayahnya. Ajaran Ismā'iliyyah tersebut adalah ajaran kedua dalam Syi'ah yang diidentikkan oleh Ibnu Taimiyyah sebagai ortodoksi Sunni. Berdasarkan pernyataan itulah Ibnu Taimiyyah nyaris membid'ahkan semua sekte yang muncul setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sekte-sekte tersebut di antaranya kaum Khawārij, Syi'ah, Murji'ah dan bahkan kaum Asy'ariyyah. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah hanya metode Al-Qur'an yang dapat memberikannya penjelasan kuat bahwa Tuhan duduk di atas singgasana yaitu dalam surah Al-A'raf : 54 "Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy" dan tak ada yang dapat menyerupaiNya. QS. Al-Syura': 11 "Dia pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikanNya kamu berkembangbiak dengan jalan itu". Berbeda dengan filosof maupun teolog yang menurutnya gagal dalam membuktikan keadilan, kasih sayang dan kebijaksanaan Tuhan atau bahkan kebenaranNya.

Perdebatan yang terjadi antara filosof muslim adalah perdebatan metafisika. Dalam buku ini penulis akan mengemukakan salah satu jenis pembahasan metafisika yaitu kenabian. Metafisika diketahui berasal dari bahasa Yunani, meta berarti selain, fisika berarti alam nyata, sehingga metafisika berarti ilmu yang menyelidiki hakikat segala sesuatu dari alam nyata dengan tidak terbatas pada apa yang ditangkap oleh panca indera. Ibnu Sīnā membangun pemikirannya tentang kenabian seperti halnya al-Fārābī,

yakni menjadikan dasar pengetahuan tertinggi pada pencapaian Akal Aktif (akal materil). Akal materil tersebut merupakan bagian akal terakhir dari susunan akal yang pernah disebutkan oleh al-Fārābī dalam teori emanasi. Al-Jābirī secara sinis menilai pendapat demikian sama saja dengan kemusyrikan dalam mencapai pengetahuan tentang Tuhan.

Akal merupakan karunia Tuhan kepada bani Adam. Ia adalah pembeda antara manusia dengan hewan, dengannya manusia mampu membangun peradaban dan terus melakukan pembaharuan, dengannya mereka dapat membedakan mana yang bermanfaat dan mana yang berbahaya sesuai jangkauan akalnya. Berdasarkan besarnya pengaruh akal, Islam memerintahkan untuk menggunakan dan mengembangkannya dengan baik dan benar. Bahkan dalam al-Qur ʻān sangat banyak kita dapati ayat-ayat yang mendorong manusia agar memanfaatkan akalnya untuk hal-hal yang berguna, terutama untuk mencari hakikat kebenaran. Al-Qurʻān menjelaskan "Dan Dialah yang menghidupkan dan mematikan, dan dialah yang mengatur pertukaran malam dan siang. Maka apakah kamu tidak memahaminya?". Berdasarkan penjelasan al-Qurʻān tersebut bisa diketahui bahwa keberadaan akal sangat penting, bahkan untuk mengetahui kebesaran Tuhan manusia dapat menggunakan akalnya. Pada ayat lainnya juga dijelaskan "Apakah sama orang yang buta dengan orang yang melihat? Maka apakah kamu tidak memikirkannya?". Berdasarkan

ayat tersebut, akal menjadi bagian terpenting dalam melihat segala perbedaan yang Tuhan ciptakan di dunia.

Dalam buku ini, penulis akan mengemukakan pemikiran Ibnu Sīnā tentang konsep kenabian dengan melihat proses pencapaian akal tertinggi yang berawal dari akal pertama (Tuhan) seperti pada teori emanasi al-Fārābī. Pernyataan demikian menimbulkan sebuah problem akademik-filosofis yang muncul dalam diri penulis terhadap konsep kenabian Ibnu Sīnā, karena ia menjadikan Akal Aktif sebagai pokok utama dalam mencapai derajat kenabian, sedangkan telah diketahui bahwa metafisika ketuhanan Ibnu Sīnā telah salah di mata al-Ghazālī. Maka dari itu, penulis akan melakukan sebuah kritik atas konsep kenabian Ibnu Sina.

Berdasarkan sumber bacaan dari buku-buku Ibnu Sīnā dan buku-buku sekunder lainnya, penulis menemukan sebuah ide untuk mengkritik Ibnu Sīnā pada proses pencapaian Akal Aktif yang telah ia katakan sebagai awal mula pencapaian derajat kenabian. Alasan utama mengapa penulis ingin mengkritik pernyataan Ibnu Sīnā, karena didasarkan oleh pernyataan yang terdapat dalam buku kontroversi kenabian Fazlur Rahmān. Dalam karya tersebut dijelaskan bahwa filosof seperti Ibnu Sīnā mengukuhkan asal wahyu yaitu Akal Aktif, tetapi doktrin esensial mereka pada Akal Aktif masih tetap bersifat manusiawi. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh 'Atif al-'Irāq sebelumnya, bahwa Menurut Ibnu Rusyd terdapat tiga kesalahan dalam pemikiran Ibnu Sīnā. Pertama, dia terpengaruh oleh premis-

premis teologi terutama premis-premis dialektika yang diusung oleh al-Asy'ari. Kedua, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal seperti yang telah ditunjukkan dalam bukunya Al-'Isyārāt wa Al-Tanbīhāt.

Ketiga, Ibnu Sīnā sering menisbahkan pendapat Aristoteles yang tidak dikatakannya dalam setiap pemikirannya. Berdasarkan pada kitab al-'Irāq tersebut, dalam karyanya al-Jābirī yang berjudul Nahnu wa al-Turās menganggap bahwa awal macetnya pemikiran Islam bukan dari diri al-Ghazālī melainkan dari Ibnu Sīnā. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Jābirī bahwa awal kemunduruan pemikiran Arab ada pada pemikiran Ibnu Sīnā tentang filsafat ketimurannya. Dalam buku Fazlur Rahmān berjudul kontroversi kenabian, juga dijelaskan bahwa bid'ah mendasar dari para filosof khususnya Ibnu Sīnā dan al-Fārābī yaitu terletak pada kenyataan bahwa mereka tidak berlaku adil terhadap keagungan sejati Tuhan dan wahyuNya. Mereka telah mengukuhkan bahwa asal wahyu adalah Akal Aktif, tetapi doktrin mereka masih tetap bersifat manusiawi.

Dalam melakukan kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā, penulis akan melakukakan sebuah analisis dari dasar pernyataan filosof terhadap kekeliruan Ibnu Sīnā sehingga membuktikan bahwa pernyataan itu bisa diterima bagi pembaca. Namun di sisi lainnya penulis juga akan mengalisis pernyataan Ibnu Sīnā tentang konsep kenabian sebagai penyangga atas kritik filosof terhadapnya. Dalam penelitian

ini, penulis tidak semata melihat kekeliruannya, tetapi penulis juga akan melihat bagian pemikirannya yang benar sehingga mengakibatkan hadirnya pandangan Ibnu Sīnā tentang konsep kenabian. Dalam melihat kekeliruan pada Ibnu Sīnā, penulis akan fokus pada komentar-komentar filosof muslim, salah satunya Ibnu Rusyd yang sangat jelas mengatakan bahwa terdapat tiga kesalahan dalam diri Ibnu Sīnā. Pernyataan tersebut telah dipaparkan oleh 'Atif al-'Irāq dalam kitab al-Manhāju al-Naqdi fī Falsafati Ibnu Rusyd. Dalam melihat sisi kebenarannya penulis akan fokus pada buku-buku Ibnu Sina yang membahas konsep kenabian.

Pertanyaan inti yang akan dibahas dalam buku ini berkisar pada tiga poin yang pertama, bagaimana pemikiran filosofis Ibnu Sīnā tentang konsep kenabian?, kedua, Bagaimana dasar hadirnya berbagai kritik para filosof terhadap pemikiran Ibnu Sīnā?, ketiga, Bagaimana bentuk dari kritik para filosof atas konsep kenabian Ibnu Sīnā?

A. Beberapa Sumber Relevan

Dalam menggali pemikiran Ibn Sina, penulis menelaah beberapa buku-buku sekunder yang digunakan sebagai referensi di antaranya: Three Muslim Sages, Prophecy In Islam: Philosophy and Orthodoxy, The Political Aspects of Islamic Philosophy karya Charles E. Butterworth, History of Islamic Philosophy, Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullā Shadrā on Existence, Intellect and Intuition, Tahāfut al-Falāsifah, Marx's Concept of Man, Major Themes of The Qur'ān Fazlur Rahman, The Life of Ibnu Sina A Critical Edition and Annotated Translation, Nahnu wa al-Turās:

Qirā'ah Mu'ashirah fi Turāsina al-Falsafi, Takwin al-Aqli al-'Arabi.

Selain itu, beberapa sumber lainnya yang membahas tentang pemikiran Ibnu Sīnā cukup banyak yang sudah dilakukan, namun penelitian tersebut hanya memotret Ibnu Sīnā sebagai seorang saintis dan fisikawan muslim, atau memotret Ibnu Sīnā secara umum. seperti buku berjudul Propechy In Islam (Philosophy and Orthodoxy), yang ditulis oleh Fazlur Rahmān. Dalam buku tersebut, Fazlur Rahmān berusaha menyajikan keseluruhan pemikiran Ibnu Sīnā berdasarkan riwayat hidup dan pemikirannya tentang kenabian. Ia juga memberikan porsi terhadap pandangan kenabian Ibnu Sīnā yang ia tuliskan secara umum. Tidak jauh berbeda dengan Sayyed Hossein Nasr, dalam bukunya yang berjudul Three Muslim Sage. Ia menjelaskan tentang riwayat hidup Ibnu Sīnā dan konsep pemikirannya tentang kenabian. Dalam penelitian ini, penulis tidak hanya membahas Ibnu Sīnā secara khusus berkaitan dengan pemikirannya tentang kenabian akan tetapi penulis juga melibatkan pembahasannya tentang metafisika ketuhanan dalam mengkritik konsep kenabiannya, seperti yang telah tertuang dalam kitab-kitabnya yang fenomenal yaitu as-Syifā', al-Isyārāt, al-Najāt, Tis'u Risālah Fī al-Hikmah wa al-Thabi'iyyāts.

Paling tidak karya tulis yang mengusung kenabian Ibnu Sīnā dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

Pertama, Konsep Akal (suatu analisis terhadap pemikiran Al-Fārābī dan Ibnu Sīnā), oleh Nik Yusri bin

Musa. Dipaparkan bahwa, para ahli falsafah menggunakan kata akal dengan dua pengertian, yaitu akal dalam bentuk tasawuf dan akal dalam arti tasdiq yang dimiliki oleh jiwa manusia melalui fitrah serta ilmu yang dihasilkan melalui usaha. Akal di sini merupakan kekuatan yang dimiliki oleh unsur rohani. Persoalan akal sebelumnya sudah dikemukakan oleh al-Kindi, kemudian dikemukakan juga oleh al-Fārābī dan disusul oleh Ibnu Sīnā. Bagi Ibnu Sīnā akal pertama mempunyai dua sifat yaitu sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Allah, dan sifat mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya. Dalam jurnal tersebut menjadi sebuah pendukung berjalannya sebuah penelitian ini, sebab bagian dari penelitian telah dijelaskan di dalam jurnal tersebut di mana akal menjadi pokok utama dalam memberikan kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā.

Kedua, Ibnu Sīnā: Pemikiran Filsafatnya Tentang al-Fayd, al-Nafs, al-Nubuwwah dan al-Wujūd, oleh Abdullah Nur. Ia menjelaskan bahwa kenabian didasarkan oleh susunan akal. Susunan akal ada yang disebut akal materil, akal potensial, akal aktual, akal perolehan. Berdasarkan tingkat tersebut, akal meteril merupakan akal paling rendah. Ada kalanya Tuhan menganugerahkan kepada manusia akal materil yang besar dan kuat, yang diberi nama al-hads. Daya yang ada pada akal materil serupa ini sangat kuat, sehingga tanpa melalui latihan, mudah berhubungan dengan Akal Aktif, dengan mudah dapat menerima cahaya atau wahyu dari Tuhan. Berhubungan dengan pernyataan dari jurnal ini, penulis memperoleh pengetahuan tambahan tentang Ibnu

Sīnā, namun dalam pembahasan tersebut belum ditemukan hadirnya kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā. Sehingga penelitian yang diajukan penulis layak untuk diteliti lebih dalam lagi.

Ketiga, Konsep Manusia Menurut Ibnu Sīnā (Suatu Tinjauan Psikologis Filosofis), oleh Bermawy Munthe, bahwa secara mendasar Ibnu Sīnā melihat manusia sebagai suatu jiwa yang utuh. Pandangan Ibnu Sīnā tentang jiwa dan potensinya dapat dilihat secara garis besar dalam tiga sub jiwa, yaitu jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa manusia. Sisi lainnya, Ibnu Sīnā mengemukakan bahwa pengetahuan manusia timbul karena sensasi yang diterima manusia melalui organ-organ jasmaniah. Pada pemaparan buku ini, tidak ditemukan adanya sebuah kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā namun karya tersebut menjadi pelengkap dalam penyusunan buku ini.

Keempat, penelitian yang berjudul Kerancuan Ibnu Sīnā (Analisis Kritis atas Metafisika Ketuhanan Ibnu Sīnā), karya Iswahyudi. Buku tersebut menjelaskan tentang sisi kerancuan Ibnu Sīnā dalam metafisika ketuhanannya. Namun dalam buku tersebut tidak ditemukan adanya kritik atas konsep kenabian Ibnu Sīnā, sehingga penelitian ini layak untuk diteliti oleh penulis karena melihat banyaknya berdebatan yang terjadi di kalangan kaum filosof muslim. Pada buku ini, penulis mengawali suatu pijakan dalam membaca pemikiran Ibnu Sina tentang konsep kenabiannya.

B. Konsep Teoritis Pengkajian Pemikiran Ibnu Sina

Sebagaimana diketahui bahwa dalam menganalisis permasalahan atas kenabian perspektif Ibnu Sīnā, penulis menggunakan teori hermeneutika gadamer. Teori ini dianggap cocok untuk memahami metafisikanya. Pertama-tama melihat metafisika secara umum. Sebagai bagian dari filsafat, metafisika tidak bisa keluar dari karakter filsafat, sehingga pembahasan tentang metafisika tidak terlepas dari pengandaian yang terus berubah. Secara umum metafisika membahas tentang Tuhan, akal, jiwa dan manusia.

Maka dalam buku ini penulis akan menggunakan teori hermeneutika Gadamer yang dinilai sangat cocok dengan penelitian ini karena hermeneutika merupakan teori yang mengungkapkan kenyataan bahwa setiap tradisi bercirikan linguistik. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa kritik-kritik yang muncul didasarkan oleh keterasingan dalam memahami semua teks yang ada, sehingga penulis dalam hal ini akan mengungkapkan fakta bahwa semua bahasa secara unik berkaitan dengan proses pemahamannya.

Telah dijelaskan juga oleh Gadamer bahwa semua tulisan yang pernah terucap merupakan sejenis pidato yang terasing di mana tanda-tandanya perlu ditransformasikan kembali ke dalam sebuah makna. Sebab utama hal itu dilakukan, karena makna mengalami sejenis alienasi diri melalui sesuatu yang ditulis sehingga kembalinya transformasi ini merupakan tugas hermeneutika yang sejati.

Berkaitan dengan penjelasan di atas, hermeneutika filosofis diartikan sebagai kumpulan panduan tentang bagaimana memahami dan menginterpretasi, sesungguhnya hermeneutika filosofis adalah pengujian teoretis atas syarat kemungkinan filsafat hermeneutis. Bagian awal Truth and Method dinyatakan bahwa tujuan Gadamer adalah menyelidiki keyakinan ortodoksi, bahwa ilmu positivistik adalah paradigma tertinggi dari keampuhan kognitif dan bahwa metode adalah satu-satunya jalan yang cocok untuk menemukan kebenaran yang terkait dengan kepentingan manusia.

Poin terpenting dalam Truth and Method pertama-tama yaitu tidak terletak pada keterangannya tentang adanya kebenaran-kebenaran lain di luar jangkauan metode saintifik, akan tetapi pada uraiannya tentang implikasi dan kenyataan bahwa kebenaran-kebenaran yang diklaim berbagai ilmu itu luruh ke dalam keuniversalan "pengalaman hermeneutis" yang tidak merupakan pengalaman aktual manusia ketika memahami sesuatu. Berdasarkan teori hermeneutika Gadamer tersebut menjadi pokok penting sebagai bahan untuk membaca pokok pemikiran Ibnu Sīnā dan pemikiran filosof yang telah mengkritik dan menganggap adanya kekeliruan dalam pemikiran Ibnu Sīnā.

BAB II
IBNU SĪNĀ DAN KARYANYA

A. Riwayat Hidup Ibnu Sīnā

Nama lengkap Ibnu Sīnā adalah Abu Ali al-Husein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sīnā.[1] Ia lahir pada tahun 370 H/ 980 M di Afsyānah dekat Bukhāra.[2] Ayahnya bernama Abdullah dan berasal dari kota Balakh kemudian pindah ke Bukhāra pada masa raja Nuh ibn Mansyūr. Pada saat itu ayahnya diangkat oleh raja sebagai penguasa di Kharmaitsan. Kharmaitsan merupakan salah satu wilayah yang ada di kota Bukhara. Di kota ini menjadi saksi cinta ayah dan Ibunya yang bernama Sattarah.[3]

Ibnu Sīnā merupakan salah satu filosof utama dan memiliki peran penting dalam Islam di Abad Pertengahan.[4] Sebagai filosof terkemuka pada masanya, dia meninggalkan banyak karya di antaranya, kekayaannya tentang literatur filsafat dan kedokteran. Selain dari dua karya tersebut, dia juga meninggalkan buku esai dan puisi yang berkaitan

---

[1]Abu Ali bin Sīnā, *Al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* (Dārul al-Ma ‘arif), hlm. 85

[2]Husain Abi ‘Ali Bin Sīnā, *Kitab An-Najāh* (Berut: Dārul Afkār Al-Jadīdah, 1982), hlm. 19.

[3]Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 66.

[4]Shams Inati, *Ibn Sīnā’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics* (New York: Columbia University Press, 1893), hlm. 26.

dengan studi tentang kosmos, yang berkaitan dengan fokus khusus pada alam, manusia, Tuhan dan keterkaitan ketiga macam tersebut. Pada pernyataan ini sudah menandakan bahwa Ibnu Sīnā telah banyak memberikan kontribusi pemikirannya tentang manusia. Ibnu Sīnā dalam pandangan al-Jābirī adalah merupakan seorang pemuka agama dalam dunia filsafat khususnya, dia juga merupakan kepala dalam ruh filsafat yang disebabkan oleh sumbangan terbesarnya dalam dunia filsafat khususnya di belahan Timur.[5]

Selain sebagai filosof, Ibnu Sīnā juga merupakan seorang tabib. Ia juga merupakan orang terpandai pada zamannya dan meskipun ia mendapatkan perlawanan dari orang-orang yang fanatik dan punya kepentingan sendiri, ia telah memberikan pengaruh yang begitu besar dan melekat dalam pikiran orang-orang pada zaman sesudahnya. Filsafat Aristoteles disusun olehnya secara sistematis dan mengisi bagian-bagian yang kosong antara Tuhan dan manusia. Dalam karya Aristoteles tentang ilmu jiwa dengan ajaran tentang makhluk berakal, dalam memahami ilmu-ilmu tersebut yaitu dengan cara yang ilmiah.[6]

Tujuan dilakukannya ialah untuk menyuguhkan kepada dunia tentang teori lengkap mengenai kesatuan kosmos yang tidak hanya memberi kepuasan pikiran, akan tetapi

---

[5]Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Nahnu wa al-Thurāts: Qirāātu Ma’āshiratu fī Turātsunā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-‘Arabī, 1993), hlm. 87.

[6]Syed Ameer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad S.A,W*, terj. H. B. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 629.

memberikan kepuasan terhadap rasa keagamaan. Berdasarkan hal-hal tersebut, Ibnu Sīnā sebagai salah satu filosof Arab mencoba mempertemukan sudut etis dan spiritual dengan sudut falsafi ilmu pengetahuan. Itu sebab dikembangkannya teori dua intelek yaitu *pertama*, akal yang pasif atau jiwa abstrak, berhubungan dengan bentuk-bentuk materi, sehingga menyebabkan adanya perubahan dan mati. *Kedua*, akal aktual (*akal al-fa'al*) berhubungan erat dengan sesuatu yang tidak berubah, akal ini, telah dapat berpikir tentang hal-hal yang abstrak, tanpa menimbulkan sebuah perubahan pada dirinya. Melalui akal aktual ini, manusia akan memperoleh kebenaran-kebenaran primer dan mampu menjelaskan sebuah argumen, juga menemukan kebenaran-kebenaran sekunder yang ada dalam pikirannya dan dapat beroperasi sendiri tanpa pertolongan dari fakultas indrawi dan imajinasi.[7]

Berdasarkan salah satu buku *Filsafat Islam* menjelaskan bahwa Ibnu Sīnā memiliki ingatan dan kecerdasan yang luar biasa. Pada usianya yang masih 10 tahun dia sudah menghafal al-Qur'ān, telah banyak menguasai ilmu pengetahuan sastra Arab, fiqh dan ilmu hitung, ilmu ukur dan filsafat, pada usia yang sama, ia telah dibimbing oleh gurunya yang bernama Abdullah an-Nātili.[8] Ibnu Sīnā juga merupakan satu-satunya filosof muslim yang menjadi menteri. Selama hidupnya Ibnu Sīnā belum pernah

[7]Syed Ameer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad S.A,W*, hlm. 630.
[8]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah* (Mesir: Dār al-'Arab), hlm. D.

merasakan sebuah ketenangan dan kedamaian sebagaimana yang pernah dirasakan oleh orang-orang pada masanya.[9] Ibnu Sīnā merupakan salah satu filosof yang berhati mulia. Ia selalu bersedekah kepada fakir miskin ketika Allah telah memberikannya kemudahan dalam memahami filsafat, terutama memahami metafisika Aristoteles. Ia menghafal kitab metafisika Aristoteles dengan membacanya hingga empat puluh kali sampai putus asa dan kendati demikian ia kehabisan cara dalam memahaminya.[10] Selama membaca empat puluh kali dengan bantuan metafisika al-Fārābī.[11]

Ibnu Sīnā lahir pada zaman keemasan peradaban Islam, sehingga ia disebut sebagai tokoh Islam dunia. Pada masa itu juga khalifah Abbasiyah mengalami kemunduran, dan negeri-negeri yang mulanya di bawah kekuasaan khalifah mulai melepaskan diri satu persatu untuk merdeka. Kota Bagdad menjadi pusat pemerintahan Khalīfah 'Abbāsiyyah yang dikuasai oleh golongan Bani Buwaih pada tahun 334 H dan kekuasaan mereka berlangsung terus sampai tahun 447 H. Daulah Samani khalifahnya bernama Nuh Bin Mansyūr merupakan daerah yang memerdekakan diri dan terletak di Bukhāra.

---

[9]Ibnu Sīnā, *Madzhabuhu fī an-Nafsi* (Beirūt: Jāmi ah Beirūt al-'Arabiyyah, 1974), hlm. 11

[10]Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 75.

[11]Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (New York: E.J. Brill, 1988), hlm. 28.

Pada usia Ibnu Sīnā ke 17 tahun, saat itu juga sultan Bukhāra bernama Nuh bin Mansyūr mengalami sakit yang sangat parah dan tidak ada seorang dokter pun yang dapat menyembuhkannya, namun Ibnu Sīnā mampu dan berhasil menyembuhkannya. Berawal dari jasanya itu, Ibnu Sīnā mendapat kehormatan tinggi di mata sultan, sehingga ia bebas membaca buku-buku yang ada di perpustakaannya. Pada kesempatan berharga itu, Ibnu Sīnā memanfaatkannya untuk membaca dan menguasai berbagai buku yang ada sehingga menambah wawasan pengetahuannya. Akan tetapi pada kesempatan ini juga Ibnu Sīnā menjadi sasaran fitnah sebagai penyebab terbakarnya perpustakaan sultan, banyak anggapan dan tuduhan yang menyatakan bahwa sebab utama terbakarnya karena Ibnu Sīnā tidak ingin orang lain dapat menyaingi dirinya.[12]

Suatu permintaan awal terhadap seluruh karya-karya Ibnu Sīnā adalah untuk menulis ulang seluruh karya-karya yang tidak bisa diakses oleh murid-muridnya di Hamadān, disebabkan oleh menghilangnya karya-karya tersebut dan sebagiannya ada dalam satu salinan yang dimiliki secara individu oleh masyarakat Bukhārā, dan kota-kota lain yang pernah dikunjungi oleh Ibnu Sīnā selama perjalanannya yang sangat panjang.[13]

---

[12]Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (New York: E.J. Brill, 1988), hlm. 28.

[13]Lenn Evan Goodman, *Avicenna: Arabic Thought and Culture* (New York: E. J. Brill, 1988), hlm. 101.

Abu Ali al-Husein bin Sīnā serupa dengan Norbert Wiener di zaman modern, yaitu seorang yang jenius dan berpikiran dewasa sebelum waktunya. Karya-karyanya membentang luas dalam berbagai bidang ilmu. Ibnu Sīnā mengawali pendidikannya di Afsyānah dengan pengetahuan pertamanya yaitu membaca al-Qur'ān.[14] Pada usia sepuluh tahun Ibnu Sīnā telah menghafal al-Qur'ān dengan sempurna, saat yang sama juga ia menguasai kitab *Adāb*. Ketika ia tumbuh menjadi orang dewasa dan matang dalam pemikirannya, ia menguasai seluruh ilmu dan pengetahuan.[15] Pada usia tujuh belas tahun dia telah menjadi seorang dokter yang mapan. Pada tahun berikutnya dia menguasai metafisika Aristoteles. Karya utamanya yaitu *al-Qanūn* yang menjadi teks standar dalam bidang kedokterannya hingga sampai lahirnya kedokteran modern.[16]

Berdasarkan kecerdasannya, Ibnu Sīnā dapat berkenalan dengan Sultan Ali bin al-'Abbās al-Khawarizmi. Pada tempat inilah Ibnu Sīnā bertemu dengan para ilmuwan seperti Abū Raihan Al-Bairūni. Ibnu Sīnā, Selain disebut sebagai seorang filosof dia juga memiliki banyak sebutan di antaranya sebagai tokoh pendidikan Islam. Ia merupakan salah satu sosok ilmuwan yang mendapat penghormatan

[14]Safrudin Aziz, *Pemikiran Pendidikan Islam, Kajian Tokoh Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), hlm. 81.

[15]Fathullah Khalif, *Ibnu Sīnā wa Madzhabuhu fi al-Nafs* (Beirut: Dār al-Iḥtidā, 1974), hlm. 20.

[16]Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), hlm, 193.

tersendiri dari berbagai kalangan di dunia. Sebagian dari pemikirannya tentang kenabian, menjadi sorotan utama yang diperdebatkan antara para filosof muslim. Walaupun Ibnu Sīnā telah wafat namun ia tetap dikenang sebagai sosok manusia yang telah berjasa dalam membangun teori-teori ilmu pengetahuan, seperti teori-teori tentang kenabian yang masih dikenal sampai saat ini.[17]

Ibnu Sīnā mendasari pandangannya tentang sesuatu dengan melihat jiwanya. Jiwa menjadi salah satu faktor untuk memperoleh keberhasilan dalam dunia pendidikan.[18] Pemikiran-pemikiran Ibnu Sīnā banyak diwarnai oleh tradisi pemikiran Persia. Selain dari itu, pemikirannya banyak dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan yang dia tekuni seperti ilmu fisika dan metafisika, hingga ia dikenal sebagai seorang sarjana yang sangat cemerlang terutama dalam pemikirannya di bidang kedokteran.[19]

Sesudah bebas dari penjara, Ibnu Sīnā membangun sistem pengetahuannya di Isfahān dan menetap di istana Alauddin al-Daulah. Pada lain waktu ia jatuh sakit dan kembali ke Hamadzan, di sana menjadi tempat ia mengalami sakit perut yang sangat parah sampai akhirnya ia harus

---

[17]Suwito dan Fauzan, *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan* (Bandung: Angkasa, 2003), hlm. 109.

[18]Suwito dan Fauzan, *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan*, hlm. 110.

[19]Muhammad Athiyah Al-Abrasyi, *Pokok-Pokok Pemikiran Ibnu Sīnā tentang Pendidikan*, judul asli, Al-Tarbiyah Al-Islāmiyyah wa Falāsifatuha, terj. Syamsuddin Asyrafi, dkk (1994), hlm. 3.

menghadap sang Ilahi tepat di hari Jum'at bulan Ramadhan tahun 428 H (1036) dalam usianya sekitar 57 tahun.[20]

B. Sistematika Pemikiran Ibnu Sīnā

Hal pertama yang melandasi pendekatan "ontologis" dalam metafisika Ibnu Sīnā adalah wujud dan eksistensi (keber-*ada*-an) suatu pendekatan yang dapat dengan mudah dipahami oleh semua manusia secara intuitif. Gagasan tentang "wujud" sama umumnya dengan gagasan tentang "sesuatu" dan "satu". Kedua hal tersebut yang melandasi sifat dasar (esensi) suatu entitas, sehingga dengan jelas bisa dibedakan dengan eksistensinya. Jika dipahami esensi (Mahiyyah) merupakan sesuatu yang eksis, baik secara nyata maupun di alam pikiran, sehingga mengakibatkan suatu perkataan manusia tersebut memiliki makna. Akan tetapi jika dikatakan bahwa esensi sesuatu itu adalah istilah esensi itu sendiri, niscaya segala perkataan yang diucapkan sama sekali tidak bermakna. Dengan kata lain, wujud atau eksistensi adalah sesuatu yang mencakup nonfisik yang membatasi esensi sesuatu. Hal ketiganya adalah yang tidak eksis (*non existent*) dengan maksud satu eksis dan dalam makna yang lain eksistensi.[21]

---

[20]Ibnu Sīnā, *An-Najāt*, juz II, hlm, y-k. Kita ini begitu penting untuk mengetahui argumen-argumen Ibnu Sīnā sebelum masuk pada konsep kenabian, karena dalam kitab ini Ibnu Sīnā mengkolaborasi tentang logika sebagai jalan untuk memahami metafisikanya. Pada pendapat tentang tahun dan tanggal kelahirannya terdapat berbagai perbedaan. Satu sisi ia dikatakan mininggal pada usia 38 tahun 1037.

[21]Sudarsono, *Filsafat Islam* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1997), hlm. 57.

Ibnu Sīnā membangun sebuah pengetahuan tentang Tuhan dimulai dari pengetahuan tentang malaikat, kenabian, turunnya wahyu, menyatunya ruh dengan tubuh, pemerolehan balasan dan siksaan tanpa hadirnya jasad, sehingga pengetahuan tentang Tuhan tidak musnah dari pembahasan filsafat Aristoteles.[22]

Ibnu Sīnā adalah seorang ahli filsafat rasional yang ulung, yang menemukan hal tak ternilai di berbagai cabang ilmu pengetahuan, juga merangsang banyak penemuan di kemudian hari, dan menempatkan dirinya di antara bimasakti abadi para ilmuwan ulung dan pemikir dunia.[23] Hal ini juga dapat diketahui dari pendapatnya tentang akal. Ibnu Sīnā menyatakan membagi wujud menjadi dua jenis yaitu ada wujud yang mutlak dan ada wujud yang mungkin. Wujud mutlak adalah penyebab hadirnya wujud mungkin. Begitu juga halnya dengan akal pertama menjadi penyebab hadirnya akal kedua hingga akal kesepuluh.[24] Wujud di sini dipahami oleh Ibnu Sīnā sebagai eksistensi yang wajib yang dikenal sebagai Tuhan. Ia bebas dari materi dan Esa serta tunggal dalam segala sesuatu. Ia bersifat murni dan immaterial, padaNya kebaikan sebab dalam materilah letak suatu keburukan.

---

[22]Fathullah Khalif, *Ibnu Sīnā wa Madzhabuhu fi al-Nafs* (Beirut: Dār al-Iḥtidā, 1974), hlm. 12.

[23]Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 172.

[24]Ahmad Syadali & Mudzakir, *Filsafat Umum* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 175-176.

Akal kesepuluh terdapat pada alam di bawah bulan, yaitu alam perpindahan yang meliputi kehidupan dunia untuk manusia yang menyediakan sejumlah tugas-tugas asasi. Akal kesepuluh tidak hanya memberi alam ini berupa wujudnya saja, tetapi juga menimbulkan bentuk-bentuk secara terus-menerus, yang pernyatuannya dengan materi mewujudkan makhluk-makhluk di dunia ini, yang juga merupakan bagian dari alam semesta. Ketika makhluk terbentuk, akal kesepuluh melimpahkan bentuknya yang lazim bagi kemungkinan wujudnya. Oleh karena itu Ibnu Sīnā menamakannya "pemberi bentuk-bentuk". Akal kesepuluh juga terlibat dalam memberikan pancaran terhadap akal manusia.[25]

Karakteristik paling dasar dari pemikiran Ibnu Sīnā adalah pencapaian definisi dengan metode pemisahan dan pembedaan konsep-konsep secara tegas dan keras. Hal ini memberikan kehalusan luar biasa terhadap pemikiran-pemikirannya. Tatanan itu sering memberikan kompleksitas skolastik yang kuat dan susunan yang sulit dalam penalaran filsafatnya, sehingga mengusik temperamen modern, tetapi dapat dipastikan, bahwa tata cara ini jugalah yang diperoleh dalam hampir seluruh doktrin asli para filosof.

Pemikiran Ibnu Sīnā ada yang membahas tentang filsafat dan ada pula yang tidak membahas filsafat. Pemikiran Ibnu Sīnā tentang filsafat, banyak dan bermacam-macam, ada yang berkaitan dengan ilmu fisika ada pula yang

[25]Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam Ibnu Sīnā Suhrawardi Ibnu 'Arabī*, terj. Ahmad Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 28.

berkaitan dengan ilmu metafisika. Masing-masing telah diuraikan dengan bab-bab dan pasal-pasalnya. Pemikirannya Ibnu Sīnā tersebut dapat di lihat dalam berbagai macam tulisannya.[26]

Di antara pemikiran Ibnu Sīnā sebagai berikut:

1. Bidang Filsafat

Pada bidang filsafat, pemikiran Ibnu Sīnā termasuk segelintir pemikir Muslim yang berupaya mewujudkan salah satu kewajiban yang ditetapkan oleh Tuhan bahwa akal manusia mesti dipakai untuk memikirkan hal-hal yang ada di alam semesta ini. Dalam hal metafisika, Ibnu Sīnā banyak memakai kaidah Aristoteles dan Plato, yang dijelaskan kembali untuk diterapkan dalam berbagai aspek ke Islaman. Ibnu Sīnā mengakui hakikat kebenaran, keharusan adanya kenabian dan pentingnya kenabian.[27]

Filsafat emanasi dalam teologi dan falsafah Islam bermaksud untuk memurnikan tauhid. Emanasi ialah teori tentang keluarnya suatu Wujud Mumkin (alam makhluk) dari Zat yang Wajib alWujud (Zat yang mesti adanya; Tuhan). Teori ini disebut juga "teori Urut-urutan wujud"

2. Logika

Ibnu Sīnā menganggap logika sebagai kunci filsafat, pencarian (pengetahuan-Nya) adalah kunci kebahagiaan

[26]Busyairi Majidi, *Konsep Kependidikan Para Filosof Muslim* (Yogyakarta: Al Amin Press, 1997), hlm. 51-52.

[27]Husain Ahmad Amin, *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1995), hlm. 157.

manusia. Logika menjalankan fungsi tersebut dengan membantu menarik konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang sudah diketahui sehingga meningkatkan derajat pengetahuan kita. Pengetahuan hanya dapat dicapai melalui pengetahuan logika, kecuali pada kesempatan yang langka, Tuhan memberikan pengetahuan tanpa usaha manusia.[28]

3. Kenabian

Filsafat kenabian merupakan pemikiran Ibnu Sīnā yang paling spektakuler. Nabi menurutnya adalah seorang yang dianugerahi bakat intelektual luar biasa sehingga dengan bakat tersebut ia mampu mengetahui sendiri semua hal tanpa bantuan pengajaran oleh sumber-sumber lain. Ibnu Sīnā menganggap perlu adanya pemikiran filosofis yang biasa sebelum datangnya wahyu kenabian. Akal kenabian merupakan eksistensi suatu jenis akal manusia yang berlawanan dengan akal manusia biasa.[29] Pembahasan ini merupakan pokok bahasan penulis yang akan diuraikan lebih terinci pada bab selanjutnya.

4. Fisika

Fisika berhubungan dengan studi tentang prinsip-prinsip tertentu dan tentang hal-hal yang terkait dengan benda-benda alam. Prinsip-prinsip ini pada dasarnya ada tiga:

---

[28]Shams Inati, "*Ibnu Sīnā*", hlm. 293.

[29]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), hlm. 47-48.

materi, bentuk, dan intelek agen. Pembahasan mengenai jiwa mengambil porsi besar dalam fisika Ibnu Sīnā.[30]

Pada bagian penjelasan ini merupakan suatu proses dimana manusia mulai dianggap sebagai manusia yang sempurna, manusia yang berawal dari pembentukan jiwa yang terdapat pada dirinya.

Berkaitan dengan jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa manusia, fisika memiliki hubungan dengan studi tentang prinsip-prinsip yang terkait dengan benda-benda alam. Prinsip-prinsip tersebut diantaranya: materi, bentuk, dan intelek agen. Intelek agen dalam studi fisika mempunyai hubungan dengan alam fisik sehingga termasuk dalam prinsip fisika. Hal-hal yang mempunyai hubungan dan melekat dengan benda-benda alam antara lain adalah gerak, diam, waktu, tempat, kekosongan, keberhinggaan, dsb. Setiap benda di alam mempunyai ruang dan bentuk alam.

Berikut ini akan dijelaskan uraian tentang susunan jiwa dan kemampuan masing-masing jiwa yang ada di antaranya:

a) Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya yaitu: makan, tumbuh, dan berkembang biak. Jadi, jiwa pada tumbuh-tumbuhan hanya sebatas berfungsi untuk makan, tumbuh, dan berkembang biak saja. Jiwa ini juga dimiliki oleh manusia pada umumnya.

b) Jiwa binatang mempunyai dua daya yaitu: gerak (*al-mutaharrikāt*) dan menangkap (*al-mudrikāt*).

[30]Shams Inati, "*Ibnu Sīnā*", hlm. 292-293.

c) Jiwa manusia yang disebut dengan *al-nafs al-nātiqat*, mempunyai dua daya yaitu: praktis (*al-'āmilat*) dan teoretis (*al-'ālimat*). Daya praktis berhubungan dengan jasad, sedangkan daya teoretis berhubungan dengan hal-hal yang abstrak.

Terdapat empat unsur di antaranya air, udara, api, dan tanah menyatu menjadi satu, dan temperamen campurannya bervariasi yang disebabkan oleh pengaruh kekuatan langit. Variasi dalam temperamen ini menghasilkan komposisi unsur-unsur berikut: mineral, tumbuhan, dan binatang (binatang yang terakhir dan tertinggi derajatnya adalah manusia). Berbagai macam hasil temperamen tersebut maka temperamen yang terdekat dengan keseimbangan merupakan penyebab terhadap eksistensi tubuh manusia yang mempunyai bentuk tertinggi di alam dunia yang biasa disebut sebagai jiwa manusia.

Jika fungsi jiwa itu hanya terbatas pada makan, tumbuh, dan reproduksi, maka ia hanyalah sebatas jiwa tumbuhan belaka. Jika fungsi sebelumnya ditambah lagi dengan sensasi (pengindraan) dan gerak, maka ia hanyalah sebatas jiwa binatang. Jiwa manusia meliputi dua fungsi tersebut, tapi mempunyai bagian tambahan yakni fungsi manusiawi atau rasional yang terbagi menjadi intelek praktis dan intelek teoretis.[31]

[31]Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 292.

Perbedaan yang terjadi antara manusia dan hewan terletak pada keistimewaan rohnya yang menjadikannya memiliki kemampuan untuk mencari pengetahuan tentang Tuhan dan beribadah kepadaNya. Terjadinya perbedakan manusia dan binatang terletak pada nilai khusus rohani yang siap menerima pengetahuan tentang Allah, beriman dan beribadah kepadaNya, mendapatkan ilmu, serta menciptakan kemakmuran bumi melalui nilai-nilai teladan yang baik.[32]

Manusia menurut Ibnu Sīnā, dari uraian di atas adalah makhluk yang memiliki sebuah kesempurnaan. Kesempurnaan yang melebih makhluk ciptaan Tuhan lainnya. Ibnu Sīnā membagi manusia dalam dua kelompok yaitu kelompok khuṣūs (*khawwash*) dan kelompok umum (*'awwam*).

Kebenaran filsafatnya diperuntukkan untuk kelompok khuṣūs sedangkan kebenaran agama diperuntukan bagi kelompok umum. Dalam memahami kedua kebenaran tersebut maka dibutuhkan sebuah sandaran dalil yang dapat menguatkannya.

Berdasarkan buku "*Al-Najāt*", Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan jiwa tumbuhan adalah jiwa yang di dalamnya terdapat benih yang terpisah dari batangnya sampai membentuk tunas baru, namun sebagian juga ada yang tumbuh tanpa benih. Pada kemampuan

[32]Muhammad Utsman Najati, *Ilmu Jiwa dalam Al-Qur'an*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 2004), hlm. 243.

tumbuhan, dia dapat memperoleh makanan, tumbuh dan berkembangbiak dengan caranya sendiri.[33]

5. Bidang Kedokteran

Kontribusi terbesar Ibnu Sīnā dalam bidang kedokteran terutama bisa dilihat dari bukunya yang berjudul, *al-Qanūn fī al-Ṭhibb*. Dalam kitabnya tersebut, Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa ilmu kedokteran merupakan ilmu untuk mengetahui keadaan diri manusia berdasarkan kesehatan

6. Pemikiran Ibnu Sīnā tentang Psikologi

Pemikiran tentang daya-daya jiwa (psikologi) terdapat dalam buku-bukunya: *Hidāyatul 'Amir*, *al-Syifā*, *al-Najāh* dan *al-'Isyārāt*. Dalam buku-bukunya tersebut Ibnu Sīnā membagi daya/kekuatan jiwa kepada tiga macam: *Nabātiyyah*, *Hayawāniyyah*, dan *Insāniyyah* (jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan, jiwa manusia). Pembagian tiga macam kekuatan ini sama halnya seperti apa yang pernah diuraikan oleh Aristoteles.

Dapat dipahami bahwa Ibnu Sīnā mengetahui seluruh penjelasan dari buku *de Anima* karangan Aristoteles, akan tetapi ia tidak mengetahui seluruh pendapat Aristoteles. Begitu pula dengan buku Plato, karena Ibnu Sīnā berpendapat bahwa jiwa itu tidak pernah mati dan menjadi sumber penggerak tubuh. Padahal menurut Aristoteles jiwa itu menjadi bagian dari tubuh karenanya ilmu jiwa menjadi

[33]Al-Husain Abi 'Ali bin Sīnā, *Kitab Al-Najāh, fī Al-Hikmah Al-Mantiqiyyah wa At-Tobī'iyyah wa Al-Ilāhiyyah* (Beirut: Darul Afaq al-Jadidah), hlm. 196.

bagian dari fisika. Menurut Plato dan Plotinus, jiwa merupakan suatu yang terpisah dari tubuh dan kedudukannya lebih tinggi dari tubuh. Pelajaran tentang ilmu jiwa berhubungan dengan kepentingan untuk mengetahui keadaan manusia yang sesudah mati, yang kemudian berbangkit kembali, dan untuk menyesuaikan pendapat yang akan membawa kepada keselamatan. Kehidupan nyawa setelah mati dan kelanjutan hidupnya di hari kemudian adalah pelajaran yang terakhir dalam ilmu jiwa. Pokok-pokok kesukaran yang terbesar yang dihadapi Ibnu Sīnā adalah soal membedakan antara jiwa dan akal. Meskipun jiwa itu dapat diserupakan dengan akal, tetapi yang sebenarnya akal itu adalah bagian dari jiwa.[34]

7. Pemikiran Ibnu Sīnā tentang Pendidikan

Bagian dari pokok-pokok pikiran Ibnu Sīnā tentang pendidikan di antaranya:

a. Kurikulum tingkat pertama dalam pendidikan Islam.

b. Pendidikan keterampilan sebagai bekal hidup.

c. Sifat-sifat yang harus dimiliki guru.

d. Pentingnya pendidikan budi pekerti.

e. Pentingnya memilih teman yang baik.[35]

---

[34]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, hlm. 52-53.

[35]Muhammad Athiyah Al-Abrasyi, *Pokok-Pokok Pikiran Ibnu Sīnā tentang Pendidikan*, terj. Syamsuddin Asyrafi Ahmad Warid

Buah pemikirannya mengenai pendidikan ia tulis dalam bukunya "*Risālah al-Siyāsiyyah*". Dijelaskan bagaimana orang tua mengasuh anaknya. Ada banyak buah pikiran Ibnu Sīnā yang berharga dan patut dijadikan sebuah pegangan, di antaranya adalah:

a. Memberi nama dengan nama yang baik-baik.

b. Memulai pendidikan anak dan membina budi pekertinya.

c. Mengajarkan banyak ilmu agama seperti halnya membaca al-Qur'ān ketika memasuki fase sekolah dasar.

d. Alat-alat pendidikan budi pekerti dikemukakannya berupa hadiah dan hukuman, kelembutan dan kekerasan. Ibnu Sīnā menekankan pembinaan anak dengan menganjurkan, agar para pendidik menjauhkan anak didiknya dari hal-hal yang buruk dan kebiasaan yang jelek dengan cara pemberian ancaman atau memberi harapan dengan lembut atau kasar, dengan jalan memperdulikan atau membiarkan, sesekali memberikan pujian atau celaan.

e. Masalah penyelusuran bakat dalam pendidikan sangat diperhatikan oleh Ibnu Sīnā. Dalam Risalahnya, setiap pendidik haruslah mengerti bahwa tidaklah tiap kepandaian yang disenangi anak dapat dikembangkan kecuali bila sesuai dengan pembawaannya dan tabiatnya.

Masih banyak buah pikiran lainnya yang diuraikan Ibnu Sīnā dan bisa dijadikan suatu acuan dasar dalam

---

Khan Nizar Ali (Yogyakarta: Sumbangsih Offser, 1994), hlm. 12.

konteks pendidikan dewasa ini. Tema-tema yang dituangkan cukup mendasar dan tidak usang dalam lintasan zaman.

C. Karya-karya Ibnu Sīnā

Ibnu Sīnā menyusun buku-buku besar dan panjang dalam berbagai cabang filsafat semisal *al-Syifā'* atau buku ringkasan semisal *al-Najāt*. Selain itu dia mempunyai catatan-catatan kecil dalam berbagai topik tertentu. Ibnu Sīnā sangat tertarik pada psikologi. Masih banyak diantara buku-bukunya yang ditulis tangan dan berserakan di berbagai perpustakaan dunia.

Karya Ibn Sina sangat banyak dan kelengkapan risalahnya jauh melampaui risalah manapun yang pernah dihasilkan pengarang-pengarang filsafat pertama seperti al-Kindi dan al-Razi. G. C. Anawati sorang sarjana Dominican, telah menyusun daftar kitab-kitab Ibn Sina dari 276 tulisan dalam bentuk buku maupun manuskrif.

Pada umurnya yang sangat singkat, Ibnu Sīnā tidak lupa menorehkan memberikan sebuah sumbangan pengetahuan bagi pemikir-pemikir sesudahnya.Terdapat beberapa macam karya Ibnu Sīnā di antaranya:[36]

1. *Al-Majmū'* (The Compilation/Himpunan).
2. *Al-Hashil wa al-Mahshul* (The Sum and Substance).

[36]William E. Gohlman, *Ibnu Sīnā Filosof, Pujangga dan Sarjana Muslim*, terj. A. Hanif Hasan (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), hlm. 10.

3. *Al-Birr wa al-Itsm* (Good Works and Evil/Perbuatan Baik dan Dosa).
4. *Al-Syifa'* (Healing/Penyembuhan, Pengobatan).
5. *Al-Qanūn* (Aturan).
6. *Al-Arshād al-Kulliyyah* (Comprehensive Observations).
7. *Al-Inshāf* (The Judgment).
8. *An-Najāh* (Deliverence/Pembebasan).
9. *Al-Hidāyah* (Guidance/Petunjuk).
10. *Al-Isyārāt* (Instructions).
11. *Al-Mukhtashar al-Ausath* (The Middle Summary).
12. *Al-Ala'i.*
13. *Al-Qulani* (The Colic/Penyakit Perut).
14. *Lisan al-Arab* (Arabic Language/Bahasa orang Arab).
15. *Al-Adwiyah al-Qalbiyyah* (Cardiac Remedies/Obat-obatan penyakit Jantung).
16. *Al-Mujaz* (The Epitome/Ringkasan).
17. *Sebagian al-Hikmah al-Masyrīqiyyah* (a portion of The Eastern Philosophy).
18. *Bayan Dzawat al-Jihād* (Explanation of Modals).
19. *Al-Ma'ad* (The Return/tempat kembali).
20. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (The Origin and The Return/ Asal dan tempat kembali).

21. *Al-Mubāhatsat* (Conversation/ Dialog).

Di antara risalah-risalahnya adalah:[37]

1. *Risalat Al-Qadha' wa al-Qadar* (Foreordination and Destiny).
2. *Al-Alat ar-Rashdiyyah* (Astronomical Instruments/Peralatan Astronomi).
3. *Ghardh Qathighuriyas* (The Object of The Categories/ Tujuan Buku Kategori).
4. *Al-Manthiq* (Logika). Dalam bentuk puisi.
5. *Al-Qasha'id fi al-Azhmah wa al-Hikmah* (Poems on Majesty and Philosophy/ Sajak-sajak tentang Keagungan dan Filsafat).
6. *Risālah fi al-Huruf* (On The Consonants).
7. *Ta'aqqub al-Mawadhi' al-Jadaliyyah* (Consideration of Dialectical Topics/Konsiderasi Topik-topik Dialektik).
8. *Mukhtashar an-Nabdhi* (Summary On The Pulse/Ringkasan Tentang Nadi).
9. *Al-Hudūd* (Definitions/Definisi-definisi).
10. *Al-Ajram as-Samawiyyah* (Celestial Bodies/Benda-benda Angkasa).
11. *Al-Tsyārah ila Ilm al-Manthiq* (Instruction in the Science of Logic/Petunjuk Menuju Logika).

---

[37] William E. Gohlman, *Ibnu Sīnā Filosof, Pujangga dan Sarjana Muslim*, hlm. 11-12.

12. *Aqsam al-Hikmah* (The Branches of Philosophy/Cabang-cabang Filsafat).

13. *An-Nihayah wa al-La Nihayah* (Limit and Infinity/Batas dan Tiada Batas).

14. *'Ahd* (A Testament/Sebuah Perjanjian), yang dia tulis untuk dirinya sendiri.

15. *Hayy ibn Yaqzhan*.

16. *Fī Anna Ab'ad al-Jism Ghairu Dzatiyyah Lahu* (Bahwa Dimensi-dimensi Benda bukan Bagian dari Esensinya).

17. *Al-Kalam fi al-Hindiba* (On Endive/Tentang Andewi), dan pidatonya.

18. *Fi annahu la Yajuzu an Yakūna Syai'un Wahid Jauharan wa Aradhan* (On The Imposibility of The Samething Being a Substance and an Accident/Tentang ketidakmungkinan sebuah Benda Menjadi Suatu Substansi dan non Substansi (Accidental Property).

19. *Fi anna Ilm Zaid Ghair Ilm Amr* (Bahaya Pengetahuan Zaid Bukanlah Pengetahuan Amr).

20. *Surat-surat kepada teman-teman dan pejabat-pejabat*.

21. *Surat-surat tentang masalah-masalah yang terjadi antara dia dengan beberapa orang alim*.

22. *Al-Hawasyi 'ala al-Qanūn* (Comments on the "Qanūn"/Uraian-uraian atas buku 'al-Qanūn').

23. *'Uyun al-Hikmah* (Essential Philosophy/Inti Filsafat).

24. *Asy-Syabakah wa ath-Thair* (The Net and The Bird/Jaring dan Burung).

Kitab yang telah disebutkan di atas dianggap sebagai sumber medis paling penting baik di Timur maupun di Barat selama lima abad (yaitu, hingga awal abad ke 11 H/ ke 17 M), dan tetap menjadi sumber utama kedokteran hingga saat ini.

Al-Najāh, yang merupakan ringkasan dari *al-Syifā'*, dan terdiri dari empat bagian. *Logika, fisika dan metafisika,* yaitu karya yang diciptakan oleh Ibn Sīnā sendiri. Akan tetapi *matematika* oleh *al-Juzjani*. *'Uyun al-Hikmah*, dikenal sebagai *al-Mujāz*, dimaksudkan untuk pengajaran logika, fisika dan metafisika dalam kelas. Kitab Danisynamā-yi 'Ala'i terdiri dari empat bagian juga, buku ini merupakan suatu karya filsafat Peripatetik Islam pertama dalam bahasa persia. Karyanya yang terakhir adalah *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, yang merupakan karya termatang dan terkomprehensif, juga terdiri dari *logika, fisika*, dan *matematika*. Karya ini menjadi karya penutup yang sekaligus membahas mengenai mistisisme. Selain itu juga Ibn Sīnā meninggalkan beberapa esai dan syair. Di antara esainya yang terpenting adalah *Hayy Ibn Yaqẓon, Risālah al-Ṭhair, Risālah fī Sirr al-Qadar, Risālah fī al-'Isyq,* dan *Tahshil al-Sa'ādah*. Dan puisi terpentingnya adalah *al-'Urjuzah fī al-Ṭhibb*, *al-Qāshidah al-Muzdawiyyah*, dan *al-Qāshidah al-'Ainiyyah*. Dia juga telah menulis puisi berbahasa

Persia.[38] Risalah-risalah lainnya kebanyakan dalam lapangan filsafat, etika, logika dan psikologi. Seperti halnya risalah *Itsbāt an Nubuwwah lī Ibnu Sīnā* (risalah tentang peneguhan kenabian), *Hadiyat al Rais ila al Amir* (hadiah Ibnu Sīnā kepada Amir). Kitabnya yang terakhir adalah mengupas masalah jiwa. Oleh karena itu ia juga membuat beberapa syair yang mengungkapkan filsafatnya, dan tidak lepas dari masalah jiwa.[39]

Sebagian besar perpustakaan dunia menyimpan tulisan-tulisan tangan dari buku-buku dan risalah-risalah Ibnu Sīnā yang masih perlu dikaji, ditahkik dan diterbitkan. Kita dapat mengetahui judul-judul tulisan tangan itu dari buku Mu'allafāt Ibnu Sīnā karangan bapak George Qanwani yang telah ditunjukkan sebelumnya. Demikian juga dari buku Ibnu Sīnā karangan Carrey de Four.[40]

Karya-karya Ibnu Sīnā, seperti *al-Isyārāt* dan beberapa risalah pendeknya memperlihatkan "kecanggungan mistis" dalam dirinya. Ibnu Sīnā mengawali tulisan *al-Syifā'* dengan definisi konvensional metafisika sebagai studi tentang entitas-entitas yang bersifat imateriil.[41]

---

[38]Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (buku pertama)*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 287.

[39]A. Mustofa, *Filsafat Islam,* hlm. 190.

[40]Muhammad Utsman Najati, *Ilmu Jiwa dalam Al-Qur'an*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka , 2004), hlm. 141-142.

[41]Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 56.

Terdapat perbedaan di kalangan para ahli mengenai jumlah karya-karya Ibnu Sīnā. G. C. Anawati menyebutnya total 276 karya. Sebagai seorang yang produktif dalam berkarya, Ibnu Sīnā menjadi terkenal sebagai seorang filosof dan fisikawan, sumbangannya meliputi semua ilmu yang ada pada masanya: sejarah alam, fisika, kimia, astronomi, matematika, dan musik. Ekonomi dan politik diperolehnya dari pengalamannya sebagai seorang negarawan. Moral dan persoalan agama, tafsir al-Qur'ān, dan ajaran-ajaran tasawuf.[42]

Karya yang telah dihasilkan oleh Ibnu Sīnā diantaranya adalah *al-Syifā'* (pengobatan), *al-Najāt* (keselamatan), dan *al-Isyārāt* (Isyarat-Isyarat). Dan juga sejumlah risalah mistis atau *isyrāqi*, seperti *The Epistle of the Bird* (Risalah tentang Burung), *The Epistle of Love* (Risalah tentang Cinta), dan *Hayy ibn Yaqzhan*. Dan yang paling terpenting dari semua itu adalah *al-Syifā'*, sebuah *summa philosophica* orisinal dalam lima belas jilid. Karya ini berisi segala bidang kajian filosofis yang populer pada masa itu.[43]

[42]Aan Rukmana, *Ibnu Sīnā Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), hlm. 26.

[43]Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, hlm. 55.

BAB III
KENABIAN MENURUT IBNU SĪNĀ

Sebelum memahami penjelasan lebih dalam lagi, di sini dapat diketahui adanya perbedaan antara rasul, nabi dan wali. Rasul berawal dari kata "risalah", yang bermakna penyampaian. Sebelum menjadi rasul, terlebih dahulu diangkat menjadi nabi. Jadi, rasul adalah manusia yang diberi wahyu oleh Allah Swt dan wajib disampaikan kepada umatnya. Nabi berasal dari kata *naba* yang berarti "dari tempat yang tinggi", dengan demikian, orang yang berada di tempat tinggi semestinya dapat melihat segala sesuatu yang berada di tempat yang lebih jauh (masa depan) sehingga ia disebut *nubuwwah*. Wali (*waliyullah*) artinya orang-orang yang yang dianggap dekat Tuhan, orang-orang yang mempunyai kemuliaan, yang mempunyai bermacam-macam keanehan/kelebihan. Wali-wali itu dianggap sebagai orang yang mula-mula menyiarkan agama Islam di Jawa dan biasa dinamakan Wali Songo.[44]

A. Kenabian menurut Filosof Sebelum Ibnu Sīnā

1. Al-Fārābī

Al-Fārābī merupakan filosof muslim pertama yang menguasai ilmu filsafat secara lengkap. Dalam pemahaman filsafatnya mengandung unsur Aristotelian dan Platonisme

[44]Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 10.

terutama di belahan dunia Barat dan diikuti jejaknya oleh Ibnu Sīnā.[45] Menurutnya, wahyu kenabian berkaitan dengan Tuhan, sehingga Tuhan dalam pandangan al-Fārābī terdapat sebuah hubungan dengan ciptaanNya. Pada hubungan tersebut akan melibatkan hadirnya akal, sehingga segala sesuatu yang tidak mampu dicapai oleh indera mampu dicapai oleh akal. Perubahan yang terjadi pada akal potensial menjadi akal aktual mengakibatkan seseorang mulai memperoleh pengetahuan tentang konsep-konsep atau bentuk-bentuk yang universal. Segala sesuatu itu terjadi akibat pengaruh dari Akal Aktif yang merupakan akal tertinggi pada manusia, juga merupakan akal terendah dan terakhir dari rangkaian sepuluh akal.[46]

Telah dijelaskan juga oleh al-Fārābī dalam kitab *Assiyāsatu al-Madaniyyatu*, ia membagi jiwa dalam 3 jenis yaitu jiwa yang berasal dari benda langit, jiwa yang terdapat pada hewan berakal dan jiwa yang terdapat pada hewan yang tidak berakal. Jiwa pada hewan berakal dapat membuatnya mampu mengetahui segala sesuatu yang tidak mampu dicapai oleh indera yaitu kekuatan kepekaan, kekuatan bayangan dan kekuatan akal itu sendiri. Kekuatan akal yaitu kekuatan yang

[45]Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah* (Beirūt: Dār al-Masyriq, 1986), hlm. 12.

[46] Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah*, hlm. 19.

dimiliki oleh manusia berupa pengetahuan, sehingga ia dapat membedakan baik dan buruknya sesuatu.[47]

Menurut al-Fārābī, kenabian terbagi dalam dua level. Ada kenabian pada level rendah dan kenabian pada level tinggi. Kenabian pada level rendah yaitu terjadinya emanasi Akal Aktif yang bergerak melalui kecakapan rasional, kemudian memasuki kecakapan imajinatif. Hal demikian terjadi pada seseorang yang mengembangkan akalnya secara maksimal. Kenabian level rendah ini dalam pandangan al-Fārābī yaitu kenabian yang dapat mengetahui peristiwa-peristiwa yang melampaui keterbatasan fisik. Akan tetapi kenabian pada level tinggi yaitu terungkapnya kesejatian sebuah realitas. Wahyu sebagai emanasi dari Akal Aktif bergerak melalui akal manusia yang telah berkembang, bahkan antara kebenaran dan si pengamat kebenaran sudah tidak memiliki jarak. Akal dalam pandangan al-Fārābī merupakan faktor utama untuk mencapai wahyu karena akal mampu menembus segala sesuatu yang tidak mampu ditembus oleh indera. Akal yang dimaksud oleh al-Fārābī adalah akal yang tidak ada keraguan atas kesempurnaannya. Akal Aktif merupakan sesuatu yang materi dan bukan sesuatu yang dapat dilihat, namun jika sesuatu dapat dirumuskan oleh imajinasi, bukan berarti sesuatu itu masuk

[47]Al-Fārābī, *Assiyāsatu al-Madaniyyatu* (Beirūt: al-Matba'ah al-Kātsūlīkiyyah, 1998), hlm. 32.

akal. Dalam hal ini, pikiran manusia dapat mencapai kesempurnaannya ketika ia telah mencapai *'aql mustafād*.[48]

Pada kasus manusia-manusia langka, mereka dianugerahi jiwa murni dan imajinasi yang kuat. Dalam pandangan Al-Fārābī bahwa dianugerahinya jiwa dan imajinasi yang kuat juga terjadi dalam keadaan terjaga sekalipun, sehingga dengan demikian bukanlah hal yang mustahil ketika kekuatan imajinasi manusia mampu mencapai kesempurnaan. Selain dari pada itu, al-Fārābī juga membagi akal dalam tiga bagian yaitu pertama, Akal Murni (Tuhan). Kedua, akal yang terjadi akibat wujud pertama dari Tuhan disebut akal pertama. Segi hakikatNya sendiri merupakan wujud yang mumkin dan wujud yang terjadi karena adanya Tuhan disebut wujud yang nyata, kemudian melahirkan akal kedua sampai akal kesepuluh.[49] Ketiga adalah akal manusia. Tuhan dalam pandangan Plato disebut sebagai yang Esa, namun dalam pandangan al-Fārābī sebagai sebab pertama dari segala sesuatu yang sempurna, bersifat niscaya, mandiri dan abadi. Ia tidak membutuhkan sebab dan immateri, tidak ada sekutu dan tandingan bagiNya, tidak terbatas dan tidak dibatasi oleh wujud-wujud yang terbatas.[50]

Sumber pengetahuan dalam kajian filsafat Barat terbagi menjadi tiga sumber, *pertama*, persepsi indera yaitu

---

[48]Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah* (Beirūt: Dār al-Masyriq, 1986), hlm. 21.

[49]Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah*, hlm. 22

[50]Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah*, hlm. 23.

pengetahuan yang berasal dari apa yang kita lihat, dengar, cium dan segala sesuatu yang bisa dirasakan. Pengetahuan ini merupakan pengetahuan yang berasal dari pengalaman-pengalaman konkret. Pemahaman ini melahirkan sesuatu yang disebut sebagai aliran empirisme yaitu suatu aliran pemikiran yang meyakini bahwa pengetahuan kita bersumber pada pengamatan indera yang diperoleh dari data-data empirik. *Kedua*, rasio. Keyakinan rasio merupakan sumber pengetahuan yang melahirkan aliran rasionalisme. Aliran rasionalisme yaitu manusia dapat mengetahui apa yang dipikirkannya, karena rasio mempunyai kemampuan untuk mengungkapkan kebenaran dengan kemampuannya sendiri. *Ketiga*, intuisi. Pengetahuan intuisi yaitu pengetahuan langsung yang merupakan hasil dari pemikiran secara sadar.[51]

Al-Fārābī mengidentifikasi Akal Aktif dengan "ruh suci" atau jibril, yakni malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Akal Aktif yaitu tempat terkumpulnya pengetahuan yang sempurna dan memiliki fungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Ketika akal manusia dapat bersatu dengan Akal Aktif, memungkinkan baginya untuk mencapai wujud tertinggi sehingga ia menjadi wujud manusia yang sempurna dan dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.[52]

---

[51]Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat (Pemikiran Epistemologi al-Fārābī* (Malang: Uin Malik Press, 2010), hlm. 47.

[52]Abu Nasr al-Fārābī, *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah*, hlm. 26.

Manusia itu identik dengan ciptaan yang diperoleh secara bertahap. Tahap pertama adalah pemahaman atas daya bentuk materi. Pemahaman ini dipahami sebagai awal dari proses pencapaian pengetahuan yaitu mengetahui tingkat kekuatan suatu daya yang ada dalam diri manusia. Tahap kedua adalah pengetahuan yang tersusun secara bertingkat. Pengetahuan tersebut dapat dipahami pada pemikiran al-Fārābī mengenai akal. Baginya akal terdiri dari dua macam yaitu praktis dan teoritis. Akal praktis menghasilkan penyimpulan tindakan, sementara akal teoritis terdiri dari tiga macam yaitu materi fisik (potensial), kebiasaan (habitual) atau akal aksi dan akal perolehan. Akal teoritis pertama menangkap sesuatu dengan cara abstraksi, sementara akal teoritis kedua memperoleh pengetahuan sebagai daya dan akal teoritis terakhir menangkap abstraksi dari hal-hal yang non bendawi.[53]

Menurut Fazlur Rahmān, nabi dalam pandangan al-Fārābī adalah seseorang yang dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa sehingga dengan bakat tersebutlah, ia mampu mengetahui semua hal dengan sendirinya tanpa bantuan pengajaran dari sumber-sumber eksternal. Dalam hal ini al-Fārābī menganggap perlu adanya pemikiran filosofis yang biasa sebelum datangnya wahyu kenabian. Akal kenabian menurutnya harus bergerak melalui tahap-tahap

[53]Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim* (Yogyakarta: Sipress, 1993), hlm. 51.

perkembangan yang dilewati oleh pikiran biasa, kemudian diikuti oleh wahyu kenabian.[54]

Kenabian dalam pandangan al-Fārābī merupakan efek alamiah yang dimiliki oleh emanasi berupa cahaya Akal Aktif yang di dasari dengan kecakapan imajinasi sehingga ia mudah untuk diterima. Hal tersebut yang mengakibatkan al-Fārābī membaginya dalam dua level yaitu kenabian pada level rendah dan kenabian pada level tinggi. Kenabian pada level rendah yaitu mengetahui segala peristiwa di luar keterbatasan fisik. Dalam penjelasan ini, emanasi Akal Aktif bergerak melalui kecakapan rasional, kemudian memasuki dunia imajinatif melalui perantara. Tetapi kenabian pada level tinggi yaitu mengungkapkan realitas segala bentuk rahasia antara kebenaran dan pengamat kebenaran. Pengetahuan ini diperoleh secara langsung tanpa adanya sebuah perantara.[55]

2. Abu Bakar al-Rāzī

Al-Rāzī[56] dikenal sebagai seorang fakih, mutakallim, filosof, pakar sains Iran dan tabib Persia. Sebagai tabib, al-Rāzī merupakan seorang yang tak tersaingi baik di Barat maupun di Timur. Sebagai seorang filosof, ia mengalami

---

[54]F. Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), hlm. 50.

[55]Mulyadhi Kartanegara. *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 105.

[56]Terdapat beberapa tokoh dengan sebutan al-Rāzī, yakni Abu Hātim al-Rāzī, Fakhruddin al-Rāzī dan Najmuddin al-Rāzī. Untuk mengetahui dan membedakannya dengan al-Rāzī sebagai filosof yaitu dengan cara mengikut sertakan nama Abu Bakar.

reputasi yang tercoreng oleh tuduhan-tuduhan yang tidak mendasar yaitu ia dianggap murtad dan sesat dari agama.[57] Muhammad Ibn Zakariyya al-Rāzī, salah seorang intelektual muslim disebut sebagai salah seorang yang juga menentang adanya kenabian. Dengan ucapannya yang mengatakan bahwa akal mampu mencapai kebenaran, maka turunnya wahyu dan juga kehadiran nabi menjadi suatu yang tidak penting. Namun, ditempat yang lain, al-Rāzī disebut sebagai orang yang banyak membela akidah Islam, termasuk dalam masalah kenabian, sehingga anggapan penentangan kenabian yang disematkan kepada diri al-Rāzī hanyalah merupakan serangan dari lawan lawannya saja.[58]

Tidak hanya itu, al-Rāzī juga dikenal sebagai pemikir bebas yaitu ia menolak secara tajam terhadap seluruh agama yang di dasarkan pada wahyu. Ia mendasarkan penolakannya pada asumsi yang menyatakan bahwa semestinya akal manusia merupakan sumber yang memadai bagi seluruh pengetahuan. Sebagaimana telah dikatakan oleh Abu Hātim al-Rāzī bahwa Abu Bakar al-Rāzī tidak mengakui nabi, wahyu dan ajaran kenabian. Seluruh pernyataannya Abu Bakar al-Rāzī tentang kenabian keluar dari ruang lingkup

[57]Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 35

[58]Yang dimaksud dengan lawannya di sini adalah Abu Hatim al-Rāzī, salah seorang tokoh Syiah Ismailiyyah. Lihat Sirojuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Press, 2007), 123-125.

pengetahuan dan keyakinan suatu tradisi yang ada sebelumnya.[59]

Sebagaimana Aristoteles mengemukakan mengenai asal-usul dunia, dengan mengakui bahwa waktu itu berawal atau landasan untuk menjadi materi, menjadi landasan universal dari setiap perubahan. Akan tetapi, al-Rāzī menarik sebuah garis perubahan yang mengungkapkan bahwa suatu gerak itu ada karena diciptakan. Potensi gerak dalam materi menuntut jiwa untuk mengaktualisasikan gerak itu sendiri dengan melibatkan pikiran untuk memberikan tatanan baginya. Penciptaan kemudian mengakibatkan materi, ruang dan waktu menjadi absolut.[60] Berdasarkan pendapat demikian, Ibnu Sīnā mengatasi apa-apa yang dinilai kaum monotheis sebagai "meragukan" dalam kreasionismenya al-Rāzī. Ibnu Sīnā sebagai seorang Neoplatonis, memasukkan materi di antara hal-hal yang wujudnya bergantung (secara kekal) pada perbuatan Tuhan. Al-Rāzī melakukan hal sebaliknya yaitu memperlakukan materi, ruang, waktu dan bahkan jiwa sebagai wujud-wujud yang kekal dan berdiri sendiri.[61]

Suatu keadaan yang terjadi pada tubuh manusia dapat memberikan pengaruh terbesar bagi jiwanya. Tidak hanya

---

[59]Abu Hātim al-Rāzī, *A'alāmu al-Nubuwwah: al-Raddu 'alā al-Malhad Abī Bakr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2003), hlm. 7-8.

[60]Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (jilid 1)*, terj. Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hlm. 253.

[61]Lenn Evan Goodman, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (New York: Routledge, 1992), hlm. 63, 79.

itu, jiwa pun merupakan bagian terpenting bagi tubuh manusia. jiwa dan tubuh saling membutuhkan satu dengan lainnya.[62] Akan tetapi menurut Fakhruddin al-Rāzī, Ruh merupakan kekuatan untuk hidup, di mana kekuatan itu terjadi dalam organisme kehidupan tumbuhan, binatang dan manusia. Ruh juga menguasai rasa, gerak, akal, pemikiran, sehingga dapat melengkapi kenyataan atas keberadaan binatang dan manusia.[63]

Menurut al-Rāzī. Tuhan, segala puji bagiNya yang telah menciptakan akal bagi manusia agar dengannya manusia dapat berpikir, sehingga ia dibedakan dengan makhluk lainnya.[64] Melalui akal manusia dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, juga dapat mengetahui yang tersembunyi dan mengetahui yang gelap. Adanya akal juga dapat memberi pengetahuan tentang Tuhan, yaitu suatu pengetahuan tertinggi yang dapat dicapai.

Berdasarkan pernyataan di atas, menjadi akibat yang dapat menempatkan al-Rāzī sebagai rasionalis murni. Dalam anggapan tokoh propagandis Syi'ah Ismailiyyah, bahwa pernyataan di atas dapat memberi kesimpulan bahwa Abu Bakar al-Rāzī tidak memberikan tempat bagi wahyu atau intuisi mistis. Hanya akal logislah yang merupakan kriteria tunggal dari pengetahuan dan perilaku. Dalam hal ini tidak

[62]Abu Bakar al-Rāzī, *al-Thīb al-Rūhānī*, hlm. 20-21.
[63]Al-Rāzī, *Yasalūnaka An-Rūh* (Iskandariyyah: Maktabatu al-Qur'an, 2002), hlm. 3.
[64]Abu Bakar al-Rāzī, *al-Thīb al-Rūhānī,* hlm. 11.

terdapat kekuatan irasional yang dapat dikerahkan. Abu Bakar al-Rāzī menentang kenabian, wahyu.[65]

Kembali ditegaskan oleh Abu Bakar al-Rāzī dalam kitabnya bahwa pernyataan dan tuduhan yang menyatakan bahwa ia mengingkari adanya kenabian dan wahyu kenabian adalah sebuah kesalahan. Ia merupakan salah satu filosof muslim yang menjunjung tinggi ilmu agama dan syari'at. Penjelasannya tentang manusia diciptakan untuk menikmati surga di akhirat kelak.[66] Sebab dengan kemampuan akal sudah cukup untuk memberi pencerahan dan membimbing manusia pada kebenara, karena itu dalam pandangan al-Rāzī kenabian adalah hal yang berlebihan. Pendapat demikian karena al-Rāzī terlalu bertitik tolak pada ajaran Aristoteles, yang mengakibatkan ia diserang oleh berbagai aliran seperti Ismā'īliyyah, Asy'āriyyah dan kaum Peripatetik.[67]

B. Kesempurnaan Manusia dan Kenabian

Ibnu Sīnā menegaskan bahwa manusia dibentuk oleh jiwa. Jiwa menjadi dasar utama untuk membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Jiwa menjadi pengantar manusia

[65]Informasi yang menyatakan bahwa al-Rāzī tidak mengakui adanya nabi, wahyu dan ajaran kenabian, semua itu disampaikan oleh Abu Hatim al-Rāzī yang merupakan tokoh propagandis Syi'ah Ismailiyah yang sezaman dengan Abu Bakar al-Rāzī tetapi memusuhinya. Sebenarnya dalam karya Abu Bakar al-Rāzī, di samping ia menghargai akal, ia juga merhargai syari'at dan agama.

[66]Abu Bakar al-Rāzī, *al-Thīb al-Rūhānī* (1978), hlm. 13.

[67]Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 38.

untuk mencapai derajat makhluk tertinggi. Manusia yang memiliki jiwa dan akal yang sempurna, mampu dapat meningkatkan cara berpikir manusia terhadap sesuatu yang abstrak.[68] Seperti telah dijelaskan oleh Abu Bakar al-Rāzī, bahwa kondisi yang dialami oleh badan dapat memberikan pengaruh terbesar bagi keadaan jiwa, sebab badan dan jiwa saling mempengaruhi satu sama lainnya.[69]

Menyatunya jiwa dengan badan dapat mengantarkan manusia pada pengetahuan tentang apa-apa yang belum diketahui, seperti mengetahui hal-hal yang partikular yaitu hal-hal yang dapat dipahami, apabila jiwa utuh berada di dalam badan. Hal-hal yang partikular hanya mampu diketahui melalui perantaraan badan, sehingga melibatkan badan untuk menjadi sebuah instrumen bagi jiwa dalam memperoleh konsep-konsep yang partikular.[70]

Menurut Fazlur Rahmān, para filosof Yunani dengan gigih berpendapat bahwa kenabian terjadi melalui mimpi yang disebabkan adanya penarikan diri jiwa oleh dunia indera. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa wahyu turun akibat adanya interaksi antara Tuhan dengan manusia

[68]Ibnu Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* (jilid 2) (Nasr: Dārul Ma'arif, 1119), hlm. 120-121.

[69] Abu Bakar al-Rāzī, *al-Thīb al-Rūhānī*, hlm. 20.

[70]Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam/ Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), hlm. 104.

yang kemudian menampilkan jiwa manusia sebagai faktor pembatas.[71]

Adanya jiwa dalam diri manusia menjadi sebab untuk mencapai tahap penguasaan akal. Pada pencapaian akal manusia sempurna, ia diciptakan melalui perantaraan jiwa, sehingga dapat mengantarkannya untuk mencapai tahap akal yang paling sempurna. Akal dan jiwa yang sempurna pada manusia, mampu menjadikannya sebagai makhluk yang sempurna di antara makhluk-makhluk lainnya. Inilah yang menjadi penyebab utama terbentuknya makhluk sempurna yang disebut sebagai nabi. Sebagaimana telah dijelaskan oleh Ibnu Sīnā, manusia dilihat dari tiga sifat yaitu tabi'at, akal, logika. Jika manusia dilihat dari jenisnya, maka manusia bisa dikatakan sebagai hewan. Hewan yang dimaksud hanya sebuah gambaran atau perumpamaan. Semua yang ada dalam diri manusia tidak semata ada dalam diri hewan, karena manusia diberi kelebihan akal untuk berpikir.[72]

Pada diri manusia terdapat dua jenis wujud, ada wujud yang berdiri sendiri dan ada wujud yang tidak dapat berdiri sendiri tanpa bantuan dari wujud lainnya. Segala sesuatu yang terjadi tanpa melibatkan wujud lainnya itulah yang menjadi sesuatu yang lebih unggul yang dapat melebihi wujud lainnya. Wujud inilah yang disebut oleh Ibnu Sīnā sebagai wujud tertinggi diantara seluruh wujud yang ada. Ibnu Sīnā

[71]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 136.

[72]Ibnu Sīnā, *Al-Syifā'*, hlm. 65.

menyebutkan bahwa wujud yang mungkin dapat juga digunakan pada pengertian wujud dalam potensi.[73]

Pada bentuk materil terdapat dua sifat yang dapat memberi wujud terhadap benda-benda yang ada, ada yang bersifat organik dan ada pula yang non organik. Sifat organik memiliki tingkat tertinggi dari pada sifat non organik. Sesuatu yang pertama lebih mengungguli yang kedua. Organik terdiri dari dua jenis, bisa berupa binatang atau bukan binatang, maka yang berupa binatang lebih unggul dari pada yang bukan binatang. Sesuatu yang pertama memperoleh segala sesuatu dengan caranya sendiri tanpa melibatkan sesuatu lainnya. Sesuatu yang pertama merupakan sesuatu yang dianugerahi kemampuan-kempampuan alamiah yang luar biasa sehingga mampu berinteraksi langsung dengan Akal Aktif. Proses demikian hanya bisa dicapai oleh manusia yang telah mencapai akal aktual.[74]

Ibnu Sīnā mengemukakan bahwa kemampuan imajinasi yang luar biasa terdapat pada diri nabi. Kemampuan itu mampu mengubah kebenaran-kebenaran Akal Murni dan konsep-konsepnya, kemudian ia menjadi

[73]Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (jilid 1)*, terj. Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hlm. 299. Lihat juga Abdul Majid an-Najjar, *Khilāfah Tinjauan Wahyu dan Akal* (Jakarta: Gema Insani, 1999), hlm. 94.

[74]Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, hlm. 30.

imaji-imaji maupun simbol-simbol kehidupan.[75] Dampak tersebut mengakibatkan orang yang mendengar maupun membacanya tidak hanya menjadikan mereka percaya padanya melainkan juga mendorong mereka untuk berbuat segala sesuatu. Ibarat terdapat hewan yang rasional dan ada juga hewan yang tidak rasional, maka hewan yang rasional itulah yang disebut dengan manusia dan hewan yang tidak rasional disebut sebagai binatang. Hewan pertama lebih unggul dari pada hewan yang kedua. Pada contoh lainnya yaitu manusia yang memiliki akal aktual dengan sempurna secara langsung tanpa melalui suatu latihan yang disebut sebagai nabi, dan ada juga manusia yang memiliki akal aktual dengan sempurna, tetapi diperoleh secara tidak langsung seperti filosof. Maka yang pertama adalah yang lebih unggul dari yang kedua.[76]

Pada setiap sebab alasan-alasan yang terjadi di antara kedua macam manusia, inilah yang membedakan kedudukan keduanya, yaitu ada yang mampu berdiri sendiri dan sebagiannya tidak mampu berdiri sendiri tanpa bantuan dari sesuatu yang lainnya. Maka sesuatu yang pertama menjadi sesuatu yang lebih unggul, dan segala sesuatu yang lebih unggul itulah yang dapat menguasai segala yang berada di bawah tahap keunggulannya dan bisa disebut sebagai tahap yang lebih rendah darinya. Maka tahap yang memiliki keunggulan melebihi keunggulan yang lain, inilah yang

[75]Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1976), hlm. 42.

[76]Ibnu Sīnā, *al-Syifa': al-Mantiq* (Mesir: al-Matba'ah al-Amīriyyah, 1952), hlm. 65.

disebut nabi menurut Ibnu Sīnā, yang mana padanya terdapat tingkat keunggulan dalam lingkungan material dan mereka berada diatas yang rendah dan menguasainya, maka nabi berdiri di atas yang semua jenis yang diunggulinya dan menguasainya.[77]

Pandangan tentang wujud menjadi sebuah perdebatan antara pemikir Islam maupun Yunani. Ibnu Sīnā mengemukakan bahwa nabi dapat merealisasikan segala yang diperolehnya melalui pengetahuan secara teoretis tanpa melalui banyak perantara, sehingga nabi mampu mencapai kedudukan lebih tinggi dari para filosof, karena ilmu teoritis merupakan sarana untuk mencapai suatu kebenaran. Wujud dari terbentuknya kenabian imajinatif yaitu ketika terbentuknya sebuah citra-citra figuratif yang telah dipelajari oleh jiwa dari hasil pemahaman jiwa terhadap kelebihan yang ada pada intelektual kenabian.[78] Wujud sesuatu boleh jadi niscaya (wajib atau mesti) dan boleh jadi mungkin. Sesuatu yang wajib adalah jika diniscayakan yang wajib tidak ada, maka yang muncul adalah kemustahilan. Sementara yang mungkin adalah jika sesuatu dinyatakan tidak ada, maka tidak ada kemustahilan yang muncul. Dalam konteks lain, Ibnu Sīnā menyebutnya dengan wujud dalam potensi.[79]

---

[77] A Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia. 1997), hlm. 212.

[78] Aan Rukmana, *Ibnu Sīnā Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), hlm. 40.

[79] Al-Husain Abi 'Ali bin Sīnā, *al-Najāh, fī al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Thabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah* (Beirut: Dārul Afaq al-Jadīdah), hlm. 261.

Berdasarkan wujud yang niscaya tersebut, wujud-wujud lain melimpah atau memancar melalui proses emanasi. Pertama-tama beremanasi adalah intelek-intelek langit, kemudian diikuti oleh jiwa-jiwa langit, badan-badan langit dan diakhiri wujud-wujud bumi. Semua wujud tersebut melimpah atau beremanasi dariNya dalam kekekalan. Emanasi ini merupakan hasil niscaya dari esensi Tuhan dan tidak dapat dikaitkan dengan suatu tujuan di luar esensiNya.[80]

C. Potensi Ruhaniyah Manusia sebagai Nabi

Berdasarkan pendapat Aristoteles tentang "Penggerak Pertama yang tidak bergerak" diartikan sebagai gerak yang dia itu sendiri tidak bergerak; ia merupakan pikiran murni dan berpikir hanya pada dirinya sendiri. Ia bersifat eternal, merupakan "aktus murni" tanpa adanya unsur potensialitas, oleh karena itu tidak mengenal gerak. Penggerak ini tidak memiliki bagian-bagian atau keluasan, dengan kata lain Ia tidak bersifat badani.[81]

Akal merupakan wujud imateri yang tidak langsung mengendalikan tubuh, melainkan jiwa yang dapat mengendalikanya secara langsung. Pemaknaan Ibnu Sīnā berbeda dengan Aristoteles dalam mengemukakan tentang jiwa. Aristoteles menolak pandangan dua substansi, namun Ibnu Sīnā meyakininya sebagai bentuk dari dualism radikal. Dalam pandangan Aristoteles, terdapat perbedaan antara

[80]Al-Husain Abi 'Ali bin Sīnā, *al-Najāh, fī al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Thabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, hlm. 305.

[81]Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 16.

jiwa dan akal. Jiwa merupakan asas hidup yang menjadikan tubuh memiliki kehidupan, namun di sisi lainnya jiwa sama dengan akal. Jiwa adalah penggerak tubuh. Kehendak jiwa menentukan perbuatan dan tujuan yang akan dicapai. Akal dalam pandangan Plato merupakan bagian pertama yang mengakibatkan jiwa menjadi suatu adikodrati, tetapi menurut Ibnu Sīnā kekuatan akal merupakan bagian dari kekuatan jiwa. Jiwa dan tubuh adalah kenyataan yang harus dibedakan, di sisi lainnya jiwa merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari akal.[82]

Pencapaian akal adalah hal yang paling utama untuk memperoleh kedudukan tertinggi pada posisi kenabian yang merupakan derajat tertinggi setelah para malaikat, diciptakannya mereka untuk menyampaikan wahyu Allah kepada makhlukNya. Pendapat Ibnu Sīnā tentang kenabian jauh lebih kompleks dari pendapat al-Fārābī, akan tetapi Ibnu Sīnā juga mengakui bahwa kenabian terjadi akibat emanasi dari Akal Aktif namun di sisi lainnya para nabi telah memiliki sebuah daya suci yang disebut sebagai intuisi suci. Dalam hal ini akal manusia memiliki hubungan dengan Akal Aktif yang secara langsung berasal dari Tuhan.[83]

Menurut Ibnu Sīnā, dalam diri manusia terdapat susunan akal, di antaranya akal potensial, akal materil, akal aktual dan akal perolehan. Ibnu Sīnā membagi akal perolehan dalam dua jenis. Akal perolehan pertama dan akal

[82]Ibnu Sīnā, *Ahwālu al-Nafs* (Paris: Dār Byblion, 2007), hlm. 27.
[83]Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim* (Yogyakarta: Sipress, 1993), hlm. 51.

perolehan kedua yang disebut dengan akal kenabian, kedua jenis akal perolehan tersebut merupakan bagian yang terdapat pada Akal Aktif. Berbagai macam susunan akal tersebut menjadi penjelas adanya perbedaan derajat dan kemampuan setiap manusia di mata Tuhannya. Penjelasan demikianlah yang membedakan antara Ibnu Sīnā dan al-Fārābī. Penjelasan ini yang menjadikan pemikiran Ibnu Sīnā jauh lebih kompleks dari al-Fārābī.[84]

Ibnu Sīnā membuktikan bahwa manusia mampu mengetahui segala sesuatu yang tidak terlihat di saat ia sedang tidur, sehingga memungkinkan baginya untuk menyingkapkan kembali dalam kondisi sadar. Secara logis, kejadian-kejadian masa lalu dan masa depan telah ditentukan di *lauḥ mahfūẓ*. Sebagian manusia mengalami hal demikian yaitu mereka mampu memperoleh pengetahuan dari dunia gaib, dan dipersepsikan melalui imajinasi yang dibuktikan menjadi sebuah realitas empirik. Semua hal demikian hanya dirasakan oleh mereka para nabi yang telah sampai pada tingkat cahaya dan pengetahuan yang lebih tinggi.[85]

Hadirnya suatu imajinasi disebabkan karena emanasi dari Akal Aktif. Daya yang tinggi pada nabi disebut sebagai intuisi suci yaitu daya paling tinggi yang mampu dicapai manusia sempurna. Daya suci yang telah melakukan sebuah

---

[84]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt*, hlm. 79-80

[85]Muhammad Ustmān Najātī, *al-Idrāq al-Hassiyyi Inda Ibnu Sīnā* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1980), hlm. 216. Lihat juga Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 138.

kontak langsung dengan Akal Aktif sehingga memberi tingkat tertinggi pada diri seorang nabi. Manusia yang merasakan daya tersebutlah yang disebut sebagai nabi. Dia tidak melakukan sebuah didikan khusus pada jiwa rasionalnya. [86]

Perbedaan yang terjadi pada setiap jiwa rasional manusia, itu disebabkan oleh kekuatan yang terjadi pada diri manusia itu sendiri. Terdapat manusia yang mampu menerima gambaran tentang bentuk-bentuk universal yang diabstrakkan dari benda akan tetapi dalam dirinya tidak memiliki bentuk, yang disebut sebagai akal material. Sebagian lainnya ada manusia yang memiliki kemampuan serta kesediaan positif untuk menangkap bentuk-bentuk universal, yang disebut sebagai akal aktual. Kemudian terdapat juga suatu kemampuan yang terjadi pada diri manusia yang mampu menerima sifat-sifat khusus yang ada pada jiwa rasional yang memiliki kemampuan tinggi melebihi kempuan manusia yang jiwa rasionalnya tidak mampu menerima sifat-sifat khusus yaitu kemampuan menangkap bentuk-bentuk pengertian universal yang diperoleh dari kekuatan sebelumnya dan ketika kekuatan tersebut telah menjadi aktual, yang disebut sebagai *'aql mustafād*.[87]

Manusia dalam pandangan Ibnu Sīnā terbagi menjadi tiga jenis yaitu pertama, manusia yang menguasai apa-apa

[86]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 107.

[87]Fazlur Rahman, *Prophecy In Islam: Philosophy and Orthodoxy* (New York: Routledge, 1958), hlm. 14.

yang tidak mampu dikuasai manusia umumnya. Kedua, manusia yang mencapai kedudukan tinggi akan tetapi memiliki banyak kekurangan, mereka bisa disebut mampu mencapai Akal Aktif akan tetapi dalam memperolehnya harus melalui banyak cara sehingga mereka bisa sampai pada level tertinggi. Jenis ketiga yaitu manusia biasa yang hanya sebatas mencapai akal aktual, mereka dengan jenis ini biasa disebut sebagai manusia awam.[88] Ada manusia yang tidak memiliki kemampuan, ada juga manusia yang memiliki kemampuan dengan usahanya sendiri dan ada manusia yang telah diberikan kelebihan oleh Tuhannya dengan tugas dan tanggung jawabnya. Pernyataan demikian sama halnya dengan maksud Ibnu Sīnā yang menjelaskan bahwa manusia pada umumnya memiliki segala sesuatu yang dimiliki oleh tumbuhan dan hewan. Akan tetapi kelebihan yang terdapat pada manusia merupakan bagian terpenting sehingga ia menjadi makhluk yang lebih unggul dari yang lain. Berbagai macam pembedaan yang dilakukan oleh Ibnu Sīnā merupakan pengantar dalam mengenal akal kenabian.[89]

Telah dijelaskan oleh Ibnu Sīnā dalam *Iṡbāt an Nubuwwah* bahwa semua manusia terdapat dalam dirinya jiwa rasional, akan tetapi jiwa rasional yang ada pada setiap manusia itu memiliki kemampuan yang berbeda-beda dalam

[88]M. M. Sharif, *Para Filosof Muslim: History Of Muslim Philosophy*, terj. Ilyas Hasan (Pakistan Philosophical: 1963), hlm. 499.

[89]Al-Husain Abi ‘Ali bin Sīnā, *al-Najāh, fī al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Thabī’iyyah wa al-Ilāhiyyah* (Beirut: Dārul Afaq al-Jadīdah), hlm. 196. Lihat juga Ibnu Sīnā, *Tis‘u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī‘iyyāt* (Mesir: Dār al-‘Arab), hlm. 60-81.

menerima sifat-sifat khusus, ada yang mampu menerimanya dengan cara langsung dan ada juga yang mampu menerima dengan melalui perantara. Ada manusia yang selalu membutuhkan yang lain dan ada juga manusia yang tanpa membutuhkan yang lain tetapi dalam diri mereka telah terdapat sebuah esensi yang tidak membutuhkan sesuatu yang lain.[90]

Kemampuan akal pada manusia dengan melewati berbagai macam akal hingga manusia dapat mencapai akal paling tinggi, sehingga tidak ada manusia lain yang mampu mencapai kesetaraannya. Bisa disebut bahwa para filosof telah mampu tergolong ke dalam pencapaian Akal Aktif dengan usaha yang mereka lakukan untuk memperoleh pengetahuan yang tinggi. Akan tetapi masih ada manusia yang lebih tinggi lagi derajat dan tingkatnya dari pada para filosof, yaitu mereka yang telah ditetapkan dan menjadi manusia pilihan. Pemberi wahyu merupakan satu hal internal dengan nabi, akan tetapi dalam hal lainnya pemberi wahyu adalah manusia. Nabi yang dimaksud di sini adalah sebagai manusia secara aksidental bukan manusia secara esensial. Manusia yang telah mencapai Akal Aktif.[91]

Kenabian dalam tradisi filsafat sebagai sumber untuk memperoleh kebenaran realitas. Kenabian diperoleh akibat dari emanasi Akal Aktif. Pada diri nabi telah terdapat sebuah daya suci atau bisa disebut intuisi suci, sehingga dengan kekuatan itulah yang mengakibatkan nabi tanpa adanya

[90]A Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia. 1997), hlm. 211.
[91]A Mustofa, *Filsafat Islam*, hlm. 128.

sebuah pencarian pengetahuan terlebih dahulu, mereka telah dapat mencapai sebuah Akal Aktif yang bisa mengangkatnya untuk memperoleh sebuah wahyu kenabian. Kenabian menurut Ibnu Sīnā adalah manusia yang mampu mencapai pengetahuan akan kehadiran Tuhan secara langsung. Kemampuan yang dimiliki para nabi yang berhubungan dengan intuisi suci sehingga dia mampu mengetahui segala sesuatu yang gaib, dia juga mampu mengetahui yang ada pada dirinya secara langsung. Kemampuan yang dimiliki oleh nabi adalah kemampuan yang tidak mampu dicapai kesetaraannya oleh para filosof. Filosof hanyalah sosok yang terus berusaha semaksimal mungkin demi mencapai akal mustafād atau biasa disebut sebagai Akal Aktif (jibril), sedangkan nabi meskipun hanya memiliki akal material, tetapi mereka mampu mencapai tahap Akal Aktif atau disebut juga sebagai *'aql mustafād*.[92]

Kemampuan akal yang dimiliki manusia tentu berbeda-beda, dan hanya akal yang paling tinggi yang dapat mengantarkan mereka pada derajat akal yang lebih tinggi, selain karena usaha yang mereka lakukan terjadi juga atas kehendak dan rahmatNya. Manusia yang menggunakan akalnya dalam berfikir tentang sebuah hakikat kebenaran dari ciptaan Tuhan adalah mereka yang berkeinginan kuat menjelaskan realitas suatu kekuasaan untuk bisa mencapai tahap kenabian, yang telah menjadi permasalahan besar di

[92]Aan Rukmana, *Ibnu Sīnā Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), hlm. 70.

antara para ilmuan yang merasa diri mereka mampu untuk mencapainya.[93]

Tingkat pengetahuan manusia (nabi) dimulai dari pengenalan terhadap sesuatu yang abstrak yaitu sesuatu yang ada di luar dirinya, sesuatu yang hanya bisa dicapai oleh jiwa. Pada tahap kedua, manusia (nabi) memahami segala sesuatu yang diperolehnya dari akal perolehan, kemudian direalisasikan dengan akal aktual. Pada tahap kedua merupakan tahap yang dapat dicapai filosof. Pada tahap terakhir adalah pencapaian akal materil yang menjadi akal tertinggi pada nabi. Akal yang tidak ada makhluk lainnya yang mampu mecapainya.

Akal Aktif mampu dicapai dan dibuktikan oleh mereka yang memiliki kemampuan begitu besar dan dalam sehingga tidak ada satupun yang dapat menggoyahkannya. Manusia demikian memiliki kecakapan dalam pengetahuan yang benar dan dalam penilaian moral yang tepat, ia juga percaya pada diri sendiri dan mampu membuat orang lain percaya pada dirinya. Sebab utama Akal Aktif menjadi hal penting pada kenabian karena ia mampu mengetahui dirinya sendiri dan dapat meyakinkan orang lain untuk mempercayainya.[94]

Kesadaran Nabawi menurut Ibnu Sīnā adalah sebuah kesempurnaan fase insani, yang menghimpun semua tenaga kemanusiaan, dalam bentuknya yang paling sempurna. Khususnya mengenai kenabian, ada tiga syarat yang harus

[93]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian*, hlm. 105.

[94]M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim*. *History of Muslim Philosophy*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 127.

dipenuhi oleh manusia itu sendiri yaitu: kebersihan (kejernihan) dan kecemerlangan pikiran, kesempurnaan daya fantasi, dan kekuatan menundukkan materi yang timbul dari luar dirinya. Manusia yang mampu mentaati syarat tersebut maka mereka layak memperoleh derajat kesadaran Nabawi yang disebut sebagai intuisi suci.[95]

Pada setiap masing-masing manusia, terdapat dalam diri mereka jiwa rasional, akan tetapi jiwa rasional mereka memiliki kemampuan yang berbeda-beda. Ketika jiwa rasional ada pada diri setiap manusia bukan berarti semua manusia dapat memiliki sifat-sifat khusus yang terdapat pada diri Nabi. Sifat-sifat khusus adalah sifat yang membawa manusia dalam memperoleh derajat yang lebih tinggi yaitu dapat mencapai kedudukan akal material. Sebagaimana disebutkan Ibnu Sīnā bahwa dalam menjelaskan tentang kenabian, ia terlepas untuk dibedakan ke dalam dua makna yang memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain. Ibnu Sīnā mengatakan bahwa dalam diri manusia terdapat suatu kekuatan melebihi kekuatan yang dimiliki oleh binatang dan makhluk lainnya, disebutnya sebagai jiwa yang berakal dan dimiliki oleh semua manusia tanpa pengecualian.[96]

Terdapat sifat-sifat khusus yang tidak dimiliki semua manusia yaitu *pertama*, kekuatan akal yang mulai dilatih untuk berpikir tentang hal-hal yang abstrak. Hal ini disebut sebagai

---

[95]Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam Ibnu Sina Suhrawardi Ibnu Arabi*, terj. Ahmad Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 44.

[96]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt*, hlm. 121.

akal potensial. *Kedua* yaitu kekuatan yang telah dapat berpikir tentang hal-hal yang abstrak. Hal ini disebut disebut sebagai akal aktual. *Ketiga* adalah kekuatan yang dapat mencangkup kekuatan akal kedua, kekuatan yang tidak hanya diperoleh dengan latihan, sehingga terbentuklah sebuah kekuatan yang dimiliki oleh Nabi dan tidak dimiliki oleh manusia pada umumnya. Kekuatan inilah yang disebut dengan kekuatan akal materil, akal dimana manusia memiliki kemampuan paling tinggi dari manusia lainnya.[97]

Ibnu Sīnā juga mengakui bahwa kenabian itu terjadi akibat emanasi dari Akal Aktif, selain dari itu juga nabi memiliki daya suci yang disebut sebagai *al-ḥads al-qudsī* (intuisi suci). Daya tersebut hanya dimiliki oleh manusia yang disebut nabi.[98] Tidak semua makhluk mampu memperoleh intuisi suci, karena intuisi suci hanya diperoleh manusia pilihan atas kehandak Tuhan. Islam mengakui bahwa di samping kebenaran hakiki yang datang dari Tuhan, masih ada kebenaran relatif yang dicapai melalui tahapan pemikiran atau akal budi manusia. Akal merupakan anugerah Tuhan kepada manusia yang menjadikan manusia lebih mulia atau juga sebaliknya dibanding makhluk lain. Sehingga sangat logis jika kemudian ia memperoleh pencapaian kebenaran relatif. Meskipun sifat kebenaran ini nisbi, namun sejauh tidak bertentangan dengan al-Qur'ān dan sunnah, maka

[97]Ibnu Sīnā, *al-'Isyārāt wa al-Tanbīhāt* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1119), hlm. 402.

[98]Aan Rukmana, *Ibnu Sīnā Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), hlm. 70.

kebenaran akal dapat dijadikan pegangan dalam meraih kemuliaan.[99]

Menurut Ibnu Sīnā, akal berfungsi untuk mempertimbangkan sesuatu dalam membuat definisi mengenai bentuk-bentuk inderawi yang telah diterangi Akal Aktif, sehingga bentuk-bentuk imajinatif menjadi sebuah konsep abstrak yang tercetak dalam fakultas rasional, baik dalam bentuk definitif maupun nalar korelasional, semuanya telah dipersiapkan dan terpancar dari Akal Aktif. Hal demikian menjadi akibat bagi nabi untuk berada pada posisi paling tinggi di antara seluruh manusia.[100]

Hubungan antara jiwa dan badan menjadi dasar bagi manusia dalam memperoleh akal materil atau *'aql al-Māddah*, dari interaksionisme Platonisme dan Descartes menjelaskan bahwa badan dan jiwa meruapakan dua substansi yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya. Anggapan ini dapat disebut dengan dualisme. Kedua kompenen tersebut saling melengkapi satu sama lain. Kedua komponen itu membentuk manusia yang memiliki kecerdasan jiwa. Jiwa yang cerdas merupakan faktor penyebab manusia terangkat derajatnya setingkat malaikat. Jiwa inilah yang dapat membedakan manusia dengan binatang. Manusia yang paling mulia adalah manusia yang paling besar kadar kecerdasan

[99]QS. *Azzumār*: 8.

[100]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 107.

jiwanya dan cenderung mengikuti ajakan jiwa menuju kebaikan.[101]

Dalam diri nabi telah terbentuk akal materil yang biasa disebut dengan *'aql al-Māddah*. Manusia yang di dalam dirinya terdapat akal materil, akal ini terbentuk dari intelek teoretis yang menjadikan manusia (nabi) tidak mampu disetarai oleh manusia seperti filosof. Manusia demikian dapat menempati derajat akal yang sempurna.

Kenabian menjadi manusia sempurna pasti memiliki sebab. Mereka diciptakan tidak lain hanya untuk mengajarkan manusia kepada hal-hal yang Tuhan perintahkan. Kelebihan yang dimiliki merupakan hasil yang diperoleh dari pengaruh yang hadir karena adanya hubungan khusus antara jiwa dan akal. Ketika manusia (nabi) berada pada derajat tertinggi dari akal, berarti ia telah memperoleh kelebihan dari manusia lainnya.

Manusia biasa jika berpikir tentang segala sesuatu yang terjadi padanya menggunakan kemampuan berpikir dengan baik, maka ia telah mampu menunjukkan eksistensi dirinya dan disertai dengan adanya Akal Aktif. Rasionalitasnya menjadi cemerlang ketika ia memperoleh pancaran dari akal aktif tanpa menjadi bagian dari jiwanya, disebut oleh Ibnu Sīnā sebagai *'aql mustafād*. Ia mampu berada pada derajat itu tanpa melalui proses pencapaian dan susunan akal yang lakukan oleh para filosof.

---

[101]Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksal* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984), hlm. 245.

Berdasarkan pandangan Ibnu Sīnā, manusia pada umumnya hanya mampu melihat apa yang dapat dilihat oleh kasat mata tidak mampu melihat keseluruhan yang terjadi. Nabi adalah manusia yang telah memperoleh fitrah pengetahuan yang berhubungan secara langsung dengan Akal Aktif. Manusia biasa mampu memperolehnya hanya dengan memahami satu demi satu apa-apa yang terjadi berbeda dengan nabi yang memahami segala sesuatu secara menyeluruh dalam waktu yang bersamaan.

Sesuatu yang esensial itulah yang mengubah suatu potensialitas menjadi aktualitas baik dengan perantara maupun tanpa perantara. Contoh utama adalah cahaya yang dapat merubah sesuatu yang memungkinkan untuk nampak sehingga menjadi sesuatu benar-benar nampak. Seperti jiwa rasional yang terdapat pada diri manusia yang membedakannya dengan binatang dan benda lainnya.

Sifat-sifat khusus dapat diterima dengan perantaraan, terbagi menjadi dua alasan yang menyebabkannya mudah diterima yaitu baik karena memang pengertian-pengertian itu mudah diterima atau penerima mudah menerima. Kekuatan manusia dapat dilihat dari kemampuannya untuk menerima segala sesuatu baik dengan cara langsung maupun tidak langsung. Akan ada sebagian yang mampu menerima pancaran akal tanpa perantara dan ada juga yang mampu menerima pancaran akal dengan melalui perantara.

D. Hakikat Kenabian Menurut Ibnu Sīnā

Menurut Ibnu Sīnā kenabian tidak dapat diperoleh dengan akal potensial saja, melainkan dapat diperoleh nabi yang memiliki daya suci. Ia menjelaskan bahwa akal potensial yaitu kekuatan akal yang dapat memahami sesuatu yang khusus merasuk ke dalam alam pikiran nabi sebagai hasil persenyawaannya dengan Akal Aktif, sedangkan akal aktual merupakan akal yang diperoleh sebelum memasuki akal perolehan. Melalui akal aktual, manusia dapat memperoleh kebenaran-kebenaran primer dan mampu menjelaskan tentang sebuah argument dan menemukan kebenaran-kebenaran sekunder, di dalamnya pikiran seseorang dapat beroperasi sendiri tanpa pertolongan dari fakultas-fakultas inderawi.[102]

Sebagaimana yang harus diketahui bahwa lahirnya teori kenabian berawal dari al-Fārābī dan Ibnu Sīnā. Kedua tokoh tersebut sengaja berpikir keras untuk melihat argumentasi logis dari persoalan kenabian yang tidak mudah untuk dicarikan titik temunya. Dapat diketahui bahwa dalam mencapai derajat kenabian yaitu dengan melalui bantuan intuisi yang diperoleh dari Akal Aktif, sehingga manusia mampu menguasai pengetahuan tentang berbagai macam hal dengan cepat.

Menurut Ibnu Sīnā, nabi merupakan manusia sempurna yang memungkinnya dapat melihat dalam dirinya bentuk-bentuk psikis dan dapat mendengar suara-suara gaib.

---

[102]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt*, hlm. 122.

Pengetahuan yang diperoleh jiwa inilah yang menjadi kekuatan pada diri nabi. Dipandang sebagai bentuk pengetahuan karena disertai oleh keyakinan dan kepastian yang terjadi pada jiwa. Ungkapan religius adalah ungkapan yang tertinggi setelah keinginan untuk memperoleh sebab-musabab yang alamiah sebagai sebuah formula penjelasan terpenuhi.[103]

Cahaya merupakan sebuah perkataan yang mengandung dua makna, yaitu pertama, yang esensial (hakiki), kedua yaitu yang metaforikal. Yang esensial merupakan kesempurnaan kebeningan. Cahaya pada dasarnya bersifat bening sebagaimana yang telah dikatakan oleh Aristoteles. Sedangkan makna metaforika yaitu dipahami dalam dua cara yaitu sebagai sesuatu yang bersifat baik atau sebagai sesuatu yang mengarahkan kepada yang baik. Relung yang berarti akal material dan jiwa rasional, saat keduanya berada saling berdekatan maka akan menimbulkan cahaya yang begitu terang. Perumpamaannya seperti dinding-dinding relung yang berada berdekatan satu sama lainnya maka pantulan cahaya semakin kuat dan cahaya yang dihasilkan semakin terang.[104]

Secara tradisional penulis-penulis muslim mengenai al-Qurān, mereka membuat sebuah perbedaan antara nabi dan rasul. Nabi dipahami sebagai utusan Allah yang tidak

[103]Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1403 H- 1983 M), hlm. 133.

[104]Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, terj. Yayasan Obor Indonesia (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 143.

membawakan hukum (syari'ah) dan tidak membawa kitab Allah. Sedangkan rasul adalah utusan Allah yang melebihi tingkat nabi, dia membawa hukum (syari'ah) maupun membawa kitab Allah.

Intelektual menyerupai sebuah cahaya sehingga penerimaannya juga menyerupai cahaya, yang merupakan sifat kebeningan. Kebeningan yang baik yaitu kebeningan udara, maka udara yang baik adalah udara yang berada di dalam relung. Perumpamaan relung adalah akal material yang di dalamnya terdapat udara yang baik perumpamaan dari Akal Aktif sebutan lain dari udara yaitu adanya sebuah cahaya. Lampu adalah perumpamaan dari akal aktual yang telah mencapai *'aql mustafād*. Cahaya adalah kebeningan yang sempurna, yang mana kebeningan potensial berubah menjadi kebeningan aktual.[105]

Sebuah perumpamaan lampu dalam penglihatan mata tidak bisa mencapai kebeningan (udara) kecuali dengan perantaraan berupa kepala lampu yang terdapat padanya cerobong kaca yang dapat menerima cahaya. Kaca layaknya bintang yang gemerlapan untuk memberi makna bahwa kaca tersebut bening secara sempurna, ini menjadi perumpamaan bagi kekuatan fikiran yang merupakan subjek dan bahan bagi kegiatan-kegiatan intelektual.

Wahyu adalah hasil dari bentuk pancaran, dan malaikat adalah kekuatan yang memancarkan(pancaran). Pancaran

[105]Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, terj. Yayasan Obor Indonesia, hlm. 145.

wahyu telah di khususkan kepada nabi sebagai penerima. Kerasulan adalah bagian dari sebuah pancaran yang disebut sebagai wahyu. Rasul adalah orang yang menyampaikan apa di peroleh dari pancaran (*waḥy*).

Keberadaan Allah di atas singgasana yaitu salah satu pengertiannya ialah bahwa *'Arsy* merupakan penghabisan wujud ciptaan jasmani yang biasa disebut oleh para filosof sebagai falak kesembilan, yang dimaksud dengan singgasana (*'Arsy*) yaitu langit kesembilan, falak menurut para filosof merupakan gerakan yang disebabkan oleh jiwa, falak menurut mereka tidak bersifat esensial. Gerak falak bukanlah sesuatu yang alamiyah yang disebabkan oleh jiwa. Jiwa falak bersifat rasional, sempurna dan aktif, falak menurut filosof tidak bisa musnah, dan tidak berubah sepanjang masa. Dapat diketahui bahwa malaikat adalah makhluk yang hidup dan mereka tidak mati layaknya manusia pada umumnya. Jika falak adalah makhluk hidup yang rasional, makhluk hidup yang rasional tidak akan mati, maka disebut malaikat, dan falak dinamakan malaikat.[106]

Perumpamaan lain tentang neraka yang begitu tajam daripada pedang dan begitu halus daripada rambut, dan tak ada seorang pun yang akan masuk surga kecuali mereka terlebih dahulu melewati neraka, mereka yang jatuh adalah mereka yang celaka dan mereka yang lulus menyeberanginya berarti selamat.[107] Orang yang mampu melawan nafsu

[106]Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, hlm. 146.
[107]Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, terj. Yayasan Obor Indonesia (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 147.

kebinatangannya yang dapat memperoleh surga dan begitupun yang dapat mencapai kenabian yaitu mereka yang telah menerima cahaya.

Kenabian yang dibangun oleh Ibnu Sīnā melalui empat tingkat yaitu intelektual, imajinatif, keajaiban dan sosiopolitis. Pada keempat tingkat itulah yang dapat memberi petunjuk tentang motivasi, watak dan arah pemikiran keagamaan manusia.[108]

Sebuah hubungan yang terjadi antara imajinatif kompositif dengan wilayah supernatural (*malakūt*) seperti jiwa benda-benda langit, akal-akal nonfisik dan paling utama adalah hubungan dengan Akal Aktif yang menjadi sebab utama di dalam sebuah hubungan tersebut, sehingga mengakibatkan penerimaan emanasi pada manusia baik saat ia dalam keadaan terjaga maupun saat tidur.

Manusia yang berada dalam keadaan jiwa normal, saat itu pula mereka mampu mencapai daya imajinasi dan memori-memori yang pernah terjadi padanya sehingga tidak membiarkan indera-indera lahir membuyarkan mereka dari kegiatan-kegiatan mereka yang sebenarnya, sehingga mereka mengalami kenabian atas dasar kecakapan imajinatif kompositif. Kehendak manusia bersifat immateri yang memiliki ciri kebebasan, sedangkan perbuatan manusia berkaitan dengan materi yang memiliki keterbatasan.

---

[108]M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim. History of Muslim Philosophy*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 127

Pada dasarnya, kebebasan manusia memiliki keunikan dan dimensi tersendiri jika dibandingkan dengan makhluk lainnya, ada suatu ilustrasi yang menarik tentang perbedaan tingkat makhluk, paham yang menempatkan manusia itu bebas sebebas bebasnya akan memberi dampak buruk terhadap agama karena dengan sikapnya manusia bisa menganggap dirinya paling berkuasa. Sebagaimana dikemukakan oleh Karl Marx bahwa manusia qua manusia adalah suatu entitas yang dapat dikenali dan diketahui, manusia juga dapat didefinisikan sebagai manusia, bukan hanya secara biologis saja melainkan secara anatomi, fisik dan psikologi. Marx sendiri tidak berkeinginan untuk berasumsi bahwa watak manusia identik dengan watak manusia yang berlaku dalam masyarakat tertentu.

Sebagian yang menjadi pendapat Ibnu Sīnā berkaitan dengan pandangannya tentang konsep kenabian berdasarkan pernyataan singkat yang telah dipaparkan oleh Aristoteles yang berbunyi "sebagian orang dapat menemukan jalan tengah tanpa membentuk suatu silogisme di dalam pikiran mereka. Ibnu Sīnā mengambil kesimpulan bahwa manusia sangatlah berbeda antara satu dengan manusia lainnya dalam kualitas dan kuantitas mereka. Nabi yang maksud oleh Ibnu Sīnā sebagai manusia secara "aksidental" bukanlah manusia secara "esensial". Manusia memiliki imajinasi yang begitu kuat dan hidup dan memiliki kekuatan fisik yang kuat sehingga mereka dapat mempengaruhi pikiran dan seluruh materi yang ada pada diri manusia.

Terjadinya perbedaan atas kepemilikan fakultas imajinatif begitu kuat terjadi pada nabi yang membedakannya dengan para filosof dan para mistikus. Bagi kaum filosof, fakultas imajinatif yang telah menyuguhkan sebuah kebenaran universal dalam bentuk citra-citra indriawi yang terjadi melalui pengaruh benda-benda langit dan mode-mode verbal yang khusus dan sederhana yang kemudian ditangkap oleh akal para nabi. Inilah yang menjadi prinsip dasar pandangan Ibnu Sīnā dalam menguraikan tentang kenabian.[109]

Pada pernyataan al-Fārābī bahwa bukan hal mustahil ketika kekuatan imajinasi manusia mampu mencapai kesempurnaan sehingga ia memperoleh limpahan bentuk pengetahuan dari Akal Aktif dalam keadaan terjaga sekalipun. Bukan hanya itu saja, bahkan pengetahuan tentang simbol inderawi sampai pada fakta-fakta masa kini dan masa yang akan datang atau juga simbol-simbol bentuk pengetahuan yang immaterial yang lebih tinggi sekali pun mampu diketahuinya. Tidak mustahil jika ia kemudian menjadi nabi yang memberikan kabar-kabar tentang alam Ilahi. Sedangkan dalam proses simbolisasi dan imajinasi visual menurut Ibnu Sīnā tentu membutuhkan keterlibatan malaikat. Terdengarnya suara malaikat bagi Ibnu Sīnā merupakan fenomenal mental yang murni terjadi. Terjadinya sesuatu melalui aktifitas imajinasi atau akal ataupun

[109]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 56.

konfigurasi benda-benda langit, sehingga ia dapat mendengar segala sesuatu yang tidak memiliki eksistensi di dunia luas (eksternal).[110]

Daya suci nabi menjadi simbol pengetahuan intelektual yang memungkinkan nabi dapat melihat dalam jiwanya sendiri bentuk-bentuk psikis (kejiwaan) atau mendengar suara-suara gaib. Menurut Ibnu Sina pencapaian pengetahuan teoretis sejati yang telah dianugerahkan oleh Akal Aktif kepada akal manusia itulah yang tergolong dalam kategori kenabian. Pada pernyataan lainnya, Ibnu Sīnā mengemukakan .

Pada pembuktian rasional adanya daya suci yang dimiliki nabi lebih unggul adalah melalui pembuktian dengan cara membahas sesuatu yang bersifat kongkret dilakukan oleh Ibnu Sīnā. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa tingkatan akal manusia ada bermacam-macam yaitu akal materil (*'aql al-māddah*), akal potensial (*'aql al-malakah*), akal aktual (*'aql al-fi'li*) dan akal perolehan (*'aql mustafād*). Pada berbagai macam akal tersebut menjadi dasar untuk membuktikan adanya daya suci yang dimiliki nabi. Ada di antara manusia yang memiliki daya intuitifnya demikian rendah, bahkan berada diujung terendah spektrum sehingga tidak mempunyai wawasan intuitif sama sekali.[111]

---

[110]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam Antara Filsafat dan Ortodoksi,* hlm 137.

[111]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 109.

Pada pemikiran Ibnu Sīnā terdapat sebagian yang diikuti dari hasil pemikiran Plato dan Aristoteles. Aristoteles menyatakan bahwa sebagian manusia dengan ketajaman pikiran bawaannya, mareka mampu menebak keadaan yang ada dalam waktu yang bisa dirasakan. Mengikuti atas pendapat yang dikemukakan oleh Aristotetels, Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa pengetahuan yang ada pada manusia biasa hanyalah pengetahuan yang bisa dilihat layaknya sebuah bayangan yang ada di dalam sebuah cermin, pengetahuan yang hanya bisa dirasakan tetapi tidak mampu direalisasikan dalam kehidupan nyata, pengetahuan yang tidak menyatu dalam diri manusia.[112]

Sebagaimana diketahui bahwa Plato dan Aristoteles melibatkan pemikirannya dalam menjelaskan tentang kesatuan wujud. Plato berusaha menghubungkan antara alam azali dengan alam lahir, antara alam rohani dengan alam materi atau menghilangkan perbedaan antara kedua alam yang berbeda. Plato menghubungkan kedua alam tersebut dengan menggunakan "teori ide", di mana yang satu menjadi pokok dan yang lain keluar dari padanya atau menjadi bayangannya. Sedangkan Aristoteles dalam metafisikanya juga hendak menghubungkan antara kedua alam tersebut dengan menggunakan "teori *Form*" dan "*Matter*" (Shurah dan Maddah). Menurut Aristoteles, ketika pikiran manusia menggambarkan adanya Zat yang "ada dengan sendirinya",

[112]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt,* hlm. 124-125.

maka tergambar pula imbangannya yaitu adanya "wujud yang *mumkin*" karena adanya "Yang Berdiri Sendiri".[113]

Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa jiwa manusia memiliki kemampuan yang kuat sehingga dapat dengan mudah mengontrol dan mengkoordinasi tubuh, keadaan jasad yang selalu mengikuti keadaan jiwa. Jiwa manusia dapat memberi pengaruh besar bagi tubuhnya untuk memperoleh pengetahuan yang sempurna. Hubungan yang terjadi antara keduanya melekat dan saling mempengaruhi.[114]

Timbulnya banyak pandangan kenabian bisa dilihat dari penjelasan yang mengatakan bahwa niscaya nabi hanyalah manusia biasa. Manusia yang telah memperoleh hidayah dari arah yang tidak disangka-sangka, dan dari arah yang tidak diharapkan datangnya. Pengalaman religius yang terjadi pada nabi terjadi dengan cara yang tak terduga-duga, karena sebab pengalaman ini ia bagaikan orang mati yang hidup kembali.[115]

Menurut Ibnu Sīnā, manusia terbagi dalam dua kekuatan yaitu kekuatan yang disadari adanya dan kekuatan yang tidak disadari adanya. Ada kekuatan yang mampu diperoleh dengan sangat mudah dan ada juga kekuatan yang tidak mampu dicapai oleh orang lainnya. Kekuatan yang kedua lebih tinggi derajatnya dari kekuatan yang pertama.

---

[113]Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 33.

[114]Ibnu Sīnā, *Al-Syifā': al-Mantiq*, hlm. 98.

[115]Fazlur Rahmān, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1403 H- 1983 M), hlm. 132.

Segala sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh manusia biasa dapat menempati posisi tertinggi, karena ia lebih kuat dari yang lain. Nabi memiliki kemampuan yang tidak diperoleh manusia lainnya.[116]

Letak keistimewaan nabi ditandai adanya sebuah daya suci yang luar biasa, karena dengannya nabi dapat memberi pengaruh terhadap hal-hal yang bersifat jasmani (duniawi) dan dia juga mampu menghasilkan peristiwa-peristiwa aneh, yang dipandang manusia biasa sebagai sebuah mukjizat. Inilah pandangan Ibnu Sīnā yang dianggap oleh para filosof ortodoks bahwa teori kenabian Ibnu Sīnā masih lebih baik dan lebih ortodoks dari pandangan al-Fārābī.[117]

Manusia yang memiliki keutamaan akal dan kekuatan imajinasi yang begitu besar, akan dapat dengan mudah mewujudkan segala sesuatu yang abstrak ke dalam bentuk nyata dan dapat disentuh oleh diri manusia itu sendiri. Apabila manusia mampu mencapai hal-hal yang terdapat pada diri nabi maka ia layak disebut nabi, namun Ibnu Sīnā menyebutnya bahwa dalam diri nabi terdapat sesuatu yang tidak lepas dari akal teoretis dan akal praktis, sehingga ia menjadi manusia yang dapat merasakan kebahagiaan abadi dan kesempurnaan yang melebihi kesempurnaan makluk lainnya.[118]

---

[116]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt,* hlm. 123.
[117]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 110.
[118]Ibnu Sīnā, *al-'Isyārāt wa al-Tanbīhāt,* hlm. 402-403.

Berdasarkan pendapat Ibnu Sīnā di atas bahwa dalam diri manusia terdapat tingkatan akal yang berbeda, sehingga dengan jelas membuktikan bahwa secara filosofis kenabian didasarkan oleh tingkat kemampuan akal yang dimiliki oleh setiap manusia tersebut. Dalam hal ini Ibnu Sīnā menunjukkan betapa orang-orang tertentu yang disebut para nabi telah mencapai tingkat kenabian yang lebih dari sekedar kenabian biasa karena telah dikaruniai oleh Tuhan sebuah kecakapan khusus yaitu intuisi suci, sehingga ia mampu menerima kebenaran-kebenaran ilmiah dan filosofi, baik dalam bentuk pemikiran yang masuk akal maupun dalam bentuk figuratif, tanpa melalui usaha.[119]

Menurut Ibnu Sīnā, nabi adalah manusia yang memiliki pengetahuan lebih dari pengetahuan manusia pada umumnya. Pengetahuan tentangnya hanya dapat diperoleh melalui kehadirannya tanpa diketahui adanya. Pengetahuan ini yang menjadikannya manusia yang begitu tinggi. Filosof juga merupakan manusia biasa, namun mereka adalah golongan manusia yang memperoleh pengetahuan tertinggi dengan berbagai jenis usaha yang dilakukan melalui bantuan dari manusia lainnya. Pada pencapaian pengetahuan terdapat perbedaan antara filosof dengan nabi. Tidak hanya itu, nabi juga merupakan manusia biasa yang secara terus-menerus berjuang di dalam batinnya dengan cara melakukan suatu kebenaran dan kebajikan. Nabi yang dimaksud oleh Ibnu Sīnā merupakan pelengkap bagi seluruh manusia, namun

[119]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* hlm. 110.

dalam kehidupan nabi juga tidak terlepas dari partisipasi dengan umatnya.[120]

Kenabian mampu mencapai kemampuan yang lebih tinggi bahkan lebih sempurna, dan ini terjadi dalam pandangan Ibnu Sīnā yaitu di dalam diri nabi telah terdapat kekuatan melebihi kekuatan manusia biasa, sehingga dalam hal ini nabi dapat menggambarkan hasil yang telah dirasakan ke dalam citra-citra yang dapat dilihat atau dapat didengar oleh indera manusia.[121]

Anggapan kaum muslimin bahwa runtutan rasul-rasul Allah berakhir pada Muhammad dan menjadi nabi terakhir, akan tetapi bagi orang-orang yang bersifat dogmatis dan kurang rasional seperti halnya para filosof, sejarawan muslim dan para theolog, argumentasi mereka terjadi dengan cara yang berbeda-beda karena disebabkan oleh terjadinya evolusi di dalam agama Islam dan penelaahan terhadap kandungan agama-agama yang ada sehingga menunjukkan Islam adalah agama yang paling memadai dan sempurna.[122]

Sekiranya manusia bisa mengetahui semua kejadian di bumi dan di langit beserta sifat-sifatnya, niscaya ia akan bisa mengetahui apa-apa yang akan terjadi di masa depan. Seperti

---

[120]Al-Husain Abi 'Ali bin Sīnā, *al-Najāh, fī al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Thabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, hlm. 338.

[121]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam*, hlm. 109.

[122]Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1403 H- 1983 M), hlm. 118.

halnya kejelian intuitif terhadap realitas total yang digambarkan dalam ajaran kenabian para filosof Muslim.

Wahyu menurut Ibnu Sīnā merupakan cabang dalam ilmu ketuhanan. turunnya wahyu, dapat diketahui sebagai sesuatu yang tidak lepas dari esensi ruh dan tidak hanya sebagai wawasan intelektual dan ilmiah melainkan wahyu juga dapat menjadi pendorong bagi manusia untuk dapat beramal dan menjadi orang baik.

Jika membahas kenabian tentang Ibnu Sīnā, maka tidak akan pernah lepas juga dari pembahasan tentang kenabian dalam pandangan al-Farabi. Al-farabi membahas kenabian pun tidak lepas dari bahasannya tentang logika, filsafat Bahasa dan epistemologi. Begitupun halnya Ibnu Sīnā. Bagaimana Bahasa itu berperan dalam filsafat dan bagaimana logika demikian juga memberikan dampak besar dalam sebuah pola pikir kaum filsuf Islam.

Menurut al-farabi bahwa sebelum hadirnya suatu pengetahuan maka akan hadir terlebih dahulu filsafat Bahasa dan logika. Bagaimana logika memposisi urutan pertama dari Bahasa, karena sebelumnya sebuah Bahasa maka akan hadir terlebih dahulu bagaimana cara menggunakan logika yang baik dan benar. Dalam memahami hubungan antara filsafat dan agama terlebih dahulu yang harus diketahui adalah bagaimana cara bahasa memberikan peran besar dalam menghubungkan keduanya.

Nabi Muhammad tidak menciptakan kesanggupan-kesanggupan naturalnya. Jika semua faktor natural tersebut

berpadu dan berubah menjadi sebuah tujuan akhir yang kuat, maka faktor-faktor tersebut harus dihubungkan dengan Tuhan. Nabi Muhammad sendiri sangat menyadari bahwa ia menjadi nabi bukan karena usahanya sendiri, dan kesanggupan naturalnya bukanlah suatu sebab wahyu diturunkan padanya melainkan ia hanya menjadi nabi karena rahmat Allah semata-mata.[123]

Jika melihat dari berkembang pesatnya manusia sampai saat ini yang telah memilih agama Islam dan memahami kitabNya, sehingga mengakibatkan beberapa pandangan dari kaum modernis Muslim yang menyatakan bahwa dalam kehidupan manusia sudah tidak diperlukan lagi wahyu-wahyu Tuhan. Kedewasaan moral seseorang tergantung kepada perjuangannya yang terus menerus demi mencari petunjuk dari kitab-kitab Allah. Kebenaran hakiki datangnya dari Tuhan, namun masih ada kebenaran relatif yang dicapai melalui tahapan pemikiran atau akal budi manusia. Akal merupakan anugerah Tuhan kepada manusia yang menjadikan manusia lebih mulia atau juga sebaliknya dengan makhluk lain.

Jiwa manusia yang pernah disebutkan sebelumnya adalah *al-nafs al-nāthiqah* yang berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam khalq, ia berbentuk, memiliki rupa, memiliki kadar dan bergerak. Sebagaimana telah dikatakan oleh Ibnu Sīnā bahwa awal terbentuknya jiwa adalah sebuah mimpi, yaitu mimpi yang belum diketahui

[123]Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al*-Qur'an, hlm. 132-133.

hadirnya di dunia nyata dan akan diwujudkan dalam keadaan nyata. Segala hal yang tidak mungkin itu mampu diperoleh melalui jiwa manusia.[124]

Suatu tindakan yang dilakukan oleh Ibnu Sīnā sehingga dapat dibedakan dengan pandangan para mistikus, tentang wahyu dan tindakan kenabian. Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa terdapat cara yang berbeda pada penerimaan wahyu maupun dalam sebuah tindakan kenabian. Pada penjelasannya disebutkan bahwa wahyu itu terjadi karena disebabkan oleh adanya daya suci yang mengakibatkan nabi mampu menangkap kebenaran yang ada. Lain halnya dengan tindakan kenabian yang dilakukan oleh mistikus, mereka memperoleh sebuah pengetahuan akibat pancaran melalui citra-citra dalam jiwa benda-benda langit, namun jiwa yang tersebut hanyalah manipulasi yang terdapat dalam citra-citra khusus.[125]

Nabi menurut Ibnu Sīnā adalah makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki kekuasaan atas jiwa-jiwa yang ada. Padanya terdapat daya suci, sehingga memungkinkan para nabi dapat melihat dalam jiwanya sendiri bentuk-bentuk *rūhānī* atau mendengar hal-hal gaib. Nabi juga memiliki daya mental yang mampu mempengaruhi hal-hal yang bersifat jasmani, sehingga mampu menghasilkan peristiwa-peristiwa

[124]Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), hlm. 87.
[125]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt*, hlm. 124.

di luar kebiasaan pada umumnya yang dikenal sebagai mukjizat.[126]

Tidaklah selalu mudah untuk membicarakan perbedaan antara obyek imajinal dengan obyek inderawi, sekalipun beberapa orang mengalami penyingkapan ruh yang bercahaya dan bersinar, bahkan malaikat dan jin pun, sedikit dari mereka yang mampu mengetahui bagaimana memahami apa yang mereka alami, mereka pun mengetahi sumber tertentu dari pada apa yang mereka alami tersebut. Sehingga pendapat Ibnu Sīnā tentang kenabian, di mana manusia yang menjadi nabi adalah manusia yang telah mencapai derajat akal tertinggi yaitu akal aktif. Anggapan Ibnu Sīnā tersebut bisa berarti sebatas uraian atas pemahamannya terhadap agama dan di sisi lain merupakan cara dia menyampaikan bentuk pembahasaannya terhadap konsep kenabian itu sendiri.

Seorang nabi harus dipandang sebagai seorang manusia sejati, dengan keistimewaan tertentu, tetapi tidak dipandang sebagai manusia super apalagi dipandang sebagai spesies lain di atas tingkat manusia. Bahkan Ibnu Taimiyyah yang tidak menyetujui konsep kenabian para filosof, tetap memandang teori kenabian Ibnu Sīnā masih lebih baik dan ortodoks dibandingkan al-Fārābī. Dalam teori kenabiannya, Ibnu Sīnā tidak akan mengubah pandangan humanistisnya seperti yang diinginkan, misalnya, oleh al-Ghazālī maupun Ibnu Taimiyyah. Sebagai seorang filosof Ibnu Sīnā seperti

[126]Ibnu Sīnā, *Tis'u Risālah fī al-Hikmati wa al-Thabī'iyyāt,* hlm. 122.

halnya al-Fārābī, tetap harus berpegang bahwa kenabian berada dalam kemungkinan manusiawi.[127]

[127]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi* Islam, hlm. 110.

BAB IV
KRITIK TERHADAP KENABIAN IBNU SĪNĀ

Sebelum mengawali kritik terhadap kenabian menurut Ibnu Sīnā, pertama-tama melihat hasil pemikirannya tentang metafisika ketuhanan. Ibnu Sīnā berpendapat bahwa Tuhan adalah suatu yang maujud yang bukan dalam materi, dan setiap yang maujud bukan dalam materi adalah Akal Murni. Pernyataan demikian sama halnya dengan mengungkapkan bahwa Tuhan adalah Akal Murni. Sebab akal adalah sesuatu yang mengetahui sesuatu, sehingga mengakibatkan hadirnya pernyataan bahwa materi adalah penghalang untuk mengetahui yang lainnya, namun bukan hanya materi yang menjadi penghalang terbesar, karena materi bukan merupakan sesuatu yang mesti (*lāẓim*).[128] Pada sisi lainnya ada maksud dan tujuan dari alasan Ibnu Sīnā yang membuatnya mengeluarkan argument demikian. Dalam hal ini, Ibnu Sīnā mempunyai tanggung jawab untuk mendamaikan antara dunia yang ada seterusnya dan Tuhan yang bersifat abadi tanpa harus merusak citra keesaan dan kesempurnaanNya. Dalam mengkaitkan antara Tuhan dan benda-benda yang ada adalah dengan cara menyelang berbagai tingkatan substansi spiritual, yakni adanya berbagai macam pengetahuan yang mampu dicapai akal, sehingga dapat

[128]Ghazālī, *Tahafut al-Falasifah,* hlm. 188-189.

menghubungkan antara Tuhan dan dunia yang selalu mengalami proses pertumbuhan dan kerusakan.[129]

Berbagai komponen standar dari karya-karya teologi yang sangat komprehensif adalah ditemukannya sebuah pembahasan mengenai kenabian. Terdapat hal yang menarik dari persoalan kenabian yaitu *pertama*, sebuah pernyataan bahwa manusia membutuhkan seorang nabi. *Kedua*, adanya berbagai macam argumen yang biasa digunakan untuk mendukung klaim yang ada pada diri nabi dan keunggulannya atas makhluk lainnya. Sebelum munculnya Islam, pembicaraan mengenai masalah kenabian telah mendapatkan perhatian khusus, dimulai dari kalangan Mu'tazilah[130], Asy'āriyyah[131], Maturidiyyah[132], kalangan Sunni, Syi'ah Zaidiyah, dan Ismā'iliyyah[133].[134]

Filsafat kenabian merupakan sebuah esensi untuk mencapai kesadaran atas agama kenabian. Dalam mengetahui ilmu Ilahi tidak dapat dikomunikasikan seperti halnya ilmu sains dalam arti kata biasa, melainkan hanya

---

[129]Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hlm. 48.

[130]Dari al-Jāḥidh sampai Abd al-Jabbār. Persoalan ini bagi Mu'tazilah terdapat nilai yang sangat penting tercermin pada kenyataan bahwa Mu'tazilah sangat senang membahasnya dalam berbagai konteks.

[131]Seperti al-Mawardi

[132]Al-Maturīdī

[133]Qāsim Ibn Ibrāhīm, al-Rādd 'alā al-Mulḥid li al-Imam al-Qasim bin Ibrahim dan Abu Ya'qub as-Sijistāni.

[134]Sarah Stroumsa, *Para Pemikir Bebas Islam: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn al-Rāwandī dan Abu Bakr al-Rāzī*, terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 32.

seorang nabi yang dapat melakukan komunikasi denganNya secara langsung. Gagasan ini adalah bagian yang tak terpisahkan dari pandangan Syi'ah itu sendiri. Hal demikian terjadi karena adanya sebuah hubungan antara doktrin 'aql yang dikemukakan oleh Ibnu Sīnā dengan doktrin ruh yang dikemukakan di dalam teks-teks syi'ah yang berasal dari para imam.[135]

Jika kita membahas tentang kenabian maka kita tidak akan lepas dari pandangan agama, dan jika kita membahas tentang agama maka tidak terlepas dari pembahasan tasawuf, dan sebagaimana diketahui bahwa tasawuf adalah suatu ilmu maupun cara untuk mensucikan jiwa, menjernihkan akhlak dan bathin serta mengantarkan pada kebahagiaan yang abadi. Untuk dapat memahami tasawuf, terlebih dahulu harus memahami terminologi *mystism*. Berasal dari kata Yunani *myen* yang artinya menutup mata, yang juga menjadi asal kata *mystery*, kemudian terbentuklah kata *mysticism*. Tujuan akhir seorang mistik tidak akan pernah dicapai melalui cara-cara akademis atau cara-cara biasa, karena dasar dari pada *mysticism* adalah cinta pada Yang Maha Absolut, Kebenaran dan Realitas Tunggal atau Tuhan. Atau biasa dikenal sebagai usaha untuk menyingkap "*the mysteries of the Kingdom of Heaven* (Rahasia-rahasia kerajaan langit)".

Menurut teori neo-Platonisme, kata *mystic* berarti *wordless contemplation* atau 'kontemplasi tanpa kata' dengan kata lain dalam kesunyian. Berbeda dengan pengertian

[135]Henry Corbin, *History of Islamic Philosopy* , terj. Liadain Sherrard (New York: Publikasi Islam), hlm. 39.

Yunani yang bermakna *remain silent*, yang berarti diam seribu bahasa. Terminologi ini juga digunakan oleh tradisi Kristen awal sebagai *Mustikos*, yang berarti 'interpretasi spiritual yang bersifat esensial atau esoteris', batin dari teks keagamaan sebagai lawan dari interpretasi literal dan eksoteris.[136]

Berikut ada beberapa pemikiran yang bertentangan dengan pendapat Ibnu Sīnā, di antaranya al-Ghazālī, Ibnu Rusyd, Ibnu Taimiyyah, dan al-Jābirī.

A. Al-Ghazālī

Sebagaimana diketahui bahwa al-Ghazālī menulis buku *Tahāfut al-Falāsifah* saat ia berada pada fase skeptis ringan, yaitu ketika ia belum mendapatkan petunjuk atas hakikat kebenaran. Dalam karyanya tersebut al-Ghazālī menyajikannya hanya untuk dikonsumsi oleh masyarakat umum (*jumhūr*). Namun dalam hal ini, ahli kalam (*mutakallimūn*) tidak membedakan orang awam kecuali sebagai orang yang mengetahui (*'ārif*) dan orang yang berkeyakinan (*mu'taqid*).[137] Dapat diketahui juga bahwa dalam pandangan al-Ghazālī, filsafat Aristoteles disebar luaskan oleh al-Fārābī dan Ibnu Sīnā ke dalam tiga kelompok yaitu filsafat yang tidak perlu disangkal dengan arti dapat diterima,

---

[136] Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat (Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman)*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 205.

[137] Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, terj. Ahmad Maimun (Bandung: Marja, 2010), hlm. 38.

filsafatnya yang harus dipandang bid'ah, filsafatnya yang harus dipandang kafir.[138]

Menurut al-Ghazālī, filosof mengemukakan bahwa kemunculan sesuatu yang temporal (*bādits*) dari suatu yang azali (*qadīm*) adalah sesuatu yang mustahil jika tidak disertai perubahan pada diri yang azali, akan tetapi jika melihat dari segala sisi seperti halnya kemampuan yang dimilikinya maka sangat mustahil adanya perubahan keadaan pada yang azali. Pernyataan filosof demikian terjadi diakibatkan karena berbicara tentang perubahan yang temporal, sehingga memungkinkan bagi filosof untuk berbicara tentang hal demikian. Berdasarkan argumen tersebut menurut al-Ghazālī adalah sebuah pernyataan yang licik dari para filosof. Berkaitan dengan pernyataan para filosof tersebut, al-Ghazālī mempertanyakan dasar hadirnya argumen filosof demikian, sedangkan menurut al-Ghazālī bahwa dengan kehendak Allah, ketiadaan akan terus berlangsung sampai titik paling akhir dan keberadaan sesuatu akan bermula pada saat kehendak untuk meng-ada-kan itu bermula.[139]

Al-Ghazālī mengemukakan bahwa ia melihat pengetahuan inderawi tidak terlepas dari kemungkinan untuk salah, sehingga menimbulkan pertanyaan dalam dirinya tentang asal datangnya kepercayaan untuk meyakini apa yang

---

[138]Sarah Stroumsa, *Para Pemikir Bebas Islam: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn al-Rāwandī dan Abu Bakr al-Rāzī,* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm.

[139]Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, terj. Ahmad Maimun (Bandung: Marja, 2010), hlm. 64. Lihat al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 90-95.

didapat oleh inderawi adalah benar terutama yang dapat ditangkap oleh indera penglihatan yang merupakan indera yang paling kuat. Segala sesuatu itu disebut oleh al-Ghazālī melalui pengertian *nūr* untuk mempermudah pemahaman di kalangan masyarakat awam. Manusia dalam memahami arti *nūr* digolongkannya dalam tiga jenis, yaitu kalangan umum, kalangan khusus dan kalangan lebih khusus. Akan tetapi untuk menjangkaunya dengan menggunakan akal. *Nūr* di kalangan khusus menurutnya adalah mereka (manusia) yang dapat mengetahui sesuatu melalui akalnya, sekalipun mereka dalam kondisi tanpa adanya *nūr* dan mata. Dalam diri manusia juga terkandung beberapa jiwa yaitu jiwa yang tenang (*al-nafs al-mutmainnah*), jiwa yang penuh penyesalan (*al-nafs al-lawwah*), jiwa yang memerintah (*al-nafs al-'amarah*). Berbagai macam jiwa tersebut dapat memberikan pengetahuan bahwa manusia sering tidak terkontrol oleh sifat dan karakter yang melekat pada badan, sehingga kadangkala manusia dikatakan binatang karena melihat pola dan sifat serta karakter seperti halnya binatang.[140]

Al-Ghazālī tetap mempercayai akal, akan tetapi kebenaran yang diperoleh bukan melalui susunan kata-kata dialektis dan logis sebagaimana yang dipaparkan oleh para filosof dalam bentuk teori emanasi, melainkan melalui *nūr* yang diberikan Allah dan nūr itu adalah jawaban atau kunci pada kebanyakan pengetahuan berupa kasyf yang diperoleh dengan cara membersihkan jiwa dengan mengosongkan jiwa

[140]Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwar* (Damaskus: Dār Quthaibah, 1990), hlm. 161.

dari selain Tuhan dan mengisinya dengan ingatan totalitas kepada Allah. Hal inilah yang pada akhirnya mengantarkan manusia kepada sesuatu yang disebut dengan *al-fanā' bi al-Kulliyyat fi Allah* (kesadaran totalitas kepada Allah). Setelah inilah baru kemampuan jiwa meningkat dan dapat menangkap gambar-gambar, tanda-tanda permisalan sampai pada tingkat yang sama sekali tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata.[141]

Tahafut al-Falasifah adalah kitab dari al-Ghazālī yang mengemukakan tentang pertentangan dalam ajaran filsafat pada masa klasik dengan filsafat yang dikembangkan oleh filsuf muslim seperti al-Farabi dan Ibnu Sīnā, Dalam kitab ini Al-Ghazali menunjukkan beberapa kerancuan pemikiran para filsuf Yunani terutama Aristoteles dan para pengikut mereka. Meski demikian, bukan berarti Al-Ghazali meniadakan filsafat.

Nabi dalam pandangan al-Ghazālī merupakan manusia yang di dalam dirinya terdapat keistimewaan yaitu dia menyadari segala sesuatu yang terjadi disekitarnya dan memahami segala sesuatu yang ada di dunia dengan kemampuan dan kelebihan yang dimiliki. Manusia demikian dibentuk oleh jiwa dan badan yang baik tanpa ada kerusakan pada dirinya. Nabi memperoleh pengetahuan tidak lain hanya dari Tuhan secara langsung. Selain dari pada itu dapat diketahui bahwa ada sebagian manusia yang dapat mengetahui alam gaib pada saat ia tertidur, pada saat itu pula

[141]Fuad Mahbub Siraj, *al-Ghazālī: Pembela Sejati Kemurnian Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), hlm. 27.

pengetahuan tentang hal-hal yang gaib dapat diperoleh. Kenabian dalam pandangannya adalah mereka yang terdapat dalam dirinya cahaya gaib tanpa melibatkan akal.[142]

Menurut Fazlur Rahman, pandangan al-Ghazālī dengan Ibnu Sīnā tidak jauh berbeda, karena al-Ghazālī juga berupaya menempatkan nabi sebagai spesies yang berada di atas manusia. Dia mengemukakan sebagaimana halnya spesies manusia dibedakan dari binatang-binatang lain dengan jiwa rasionalnya, demikian juga jiwa para nabi yang dibedakan dengan jiwa manusia biasa yaitu terletak pada kemampuan akalnya, sehingga ia dibimbing dan menjadi pembimbing bagi manusia dan diperintah juga diatur atas dasar keutamaan Ilahi.[143]

Selain daripada itu al-Ghazālī sebagai seorang ortodoks mengawali pengakuannya tentang Tuhan sebagai Wujud tertinggi dan kehendak unik yang bertindak secara aktual satu sisi. Al-Ghazālī pun mengemukakan juga bahwa dalam diri Tuhan ada esensi (*Haqiqah*) dan kuiditas (*mahiyyah*) dan esensi ini ekuivalen dengan eksistensiNya bahwa Tuhan bebas dari non Wujud dan bebas dari segala kekurangan. Akan tetapi eksistensinya bukanlah merupakan tambahan bagi esensiNya.

Kitab Ihya' Ulumuddin karya besar al-Ghazālī begitu mendalam dalam menitikberatkan nilai spiritual Tasawuf

---

[142]Al-Ghazālī, *al-Munqidz min al-Dhalāl* (Beirut: Dār al-Andalus, 1967), hlm. 34-35.

[143]Fazlur Rahman, *Prophecy In Islam: Philosophy and Orthodoxy* (New York: Routledge, 1958), hlm. 96.

Islam, dan mengkritisi kaum Filosof, maka tidak terdapat anggapan yang menilai bahwa al-Ghazālī sebagai penghambat utama munculnya filosof Islam dan pemikiran Rasional di kalangan umat Islam. Bahkan satu hal yang tidak dapat disangkal bahwa kehadiran al-Ghazālī dalam pentas pemikiran Islam telah mempengaruhi peta pemikiran dunia Islam. Dalam hal ini al-Ghazālī telah berhasil memantapkan disiplin Ilmu Tasawuf beserta perkembangannya dalam dunia Islam.

Segala jenis komentar al-Ghazālī terhadap para filosof disebabkan oleh persoalan yang bertentangan dari kepercayaannya sebagai seorang ahli tasawuf. Dalam karyanya *al-Munqidz Min al-Dhalāl* dikatakan bahwa kepercayaan yang dipeluknya adalah kepercayaan orang-orang tasawuf. Akan tetapi sisi lain tidak bisa dipungkiri bahwa ia juga menentang orang-orang tasawuf yang mengatakan adanya kebangkitan rohani saja.[144]

B. Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd dalam mendamaikan antara filsafat dan agama, tidak pernah mengakui hak filosof untuk melakukan *ta'wil* dalam membuat doktrin baru atau menghilangkan doktrin-doktrin yang telah ditegaskan dalam al-Qur'ān. Ibnu Rusyd sangat terikat pada nash-nash yang telah diwahyukan. Ia memiliki komitmen tinggi terhadap wahyu sehingga jelas bahwa pembuktian-pembuktian yang dibawakan oleh Ibnu Rusyd dalam banyak hal adalah pembuktian-pembuktian

[144]Al-Ghazālī, *al-Munqidz min al-Dhalāl,* hlm. 7.

Qur'ani.[145] Sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama.[146]

Pada karya yang berjudul *Faṣlu al-Maqāl Fima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittiṣāl*, Ibnu Rusyd menunjukkan adanya persesuaian antara filsafat dan syari'at. Ibnu Rusyd mengemukakan bahwa filsafat merupakan suatu ilmu yang mengedepankan akal untuk memahami segala sesuatu, sedangkan syariat merupakan aturan Tuhan yang harus dipahami oleh akal yang telah dianugerahkan oleh Tuhan. Dalam Qur 'ān juga telah dijelaskan (**فاعتبروا ياأولي الابصار**) "maka ambillah kejadian itu untuk menjadi pelajaran hai orang-orang yang mempunyai pandangan". Berdasarkan ayat Qur'ān tersebut dapat dipahami tentang pentingnya akal. Penyataan demikian menjadi penjelas bahwa secara lahiriah hubungan filsafat dan agama mustahil bertentangan karena keduanya merupakan dua hal yang sejalan.[147]

---

[145]Fauzan Naif, *Pemikiran Filosof Muslim*, hlm. 100. Lihat 'Āthif al-'irāqī, *al-Naz'atu al-'Aqliyyah fī Falsafati Ibnu Rusyd* (Mesir: D ār al-Ma'ārif, 1984), hlm. 48.

[146]Menurut Ibnu Rusyd, agama didasarkan pada tiga prinsip yang mesti diyakini oleh setiap muslim, yaitu eksistensi Tuhan, kenabian, kebangkitan. Tiga prinsip ini merupakan pokok permasalahan dalam agama. Salah satu contohnya, karena kenabian berdasarkan wahyu, maka filsafat akan selalu berbeda dengan agama bila tidak mampu membuktikan bahwa akal dan wahyu bersesuaian.

[147]Ibnu Rusyd, *Faṣlu al-Maqāl Fīma Baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah Min al-Ittiṣāl* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1119), hlm. 22.

Pandangan dari Ibnu Rusyd di atas dapat dipahami bahwa hakikatnya hubungan antara filsafat dan agama sangat memungkinkan untuk dapat disatukan dalam pandangan yang utuh dan sempurna, namun masih banyak juga yang beranggapan bahwa filsafat dan agama tidak bisa berjalan beriringan. Maka tidak heran apabila banyak tokoh-tokoh yang menyerang pemikiran Ibnu Sina tentang Kenabian.

Ditegaskan oleh Ibn Rusyd dalam Fashal al-Maqal, bahwa kegiatan berfilsafat adalah benar-benar pelaksanaan perintah Allah dalam kitab suci, maka kata Ibn Rusyd, falsafah dan agama atau syari'at adalah dua saudara kandung, sehingga merupakan suatu kedzaliman besar jika antara keduanya dipisahkan. Hanya memang kata Ibn Rusyd terdapat dikalangan otoritas agama yang karena ketidaktahuaanya memusuhi falsafah, begitupun di kalangan falsafah karena ketidaktahuannya memusuhi syari'at. Ibn Rusyd sendiri adalah seorang filosof sekaligus sebagai fuqaha dan amat mendalami syari'at, 19 oleh karena itu jika aqidah diterangi dengan sinar filsafat akan menetap di dalam jiwa dan kokoh dihadapan lawan, agama jika bersaudara dengan filsafat akan menjadi filosofis sebagaimana filsafat menjadi religius. Karena filsafat Islam dilahirkan oleh lingkungan dimana ia hidup dan tak terlepas dari kondisi religius-spiritual.

Menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sīnā merupakan salah satu filosof yang menjadi perhatian khusus mengenai pemikirannya, melebihi perhatian pada al-Fārābī. Hal itu perlu dilakukan oleh Ibnu Rusyd karena disebabkan oleh

serangan yang dilakukan oleh al-Ghazālī terhadap Ibnu Sīnā. Dalam hal ini sangat jelas memperlihatkan bahwa al-Ghazālī menyerang pemikiran filsafat yang dianggapnya sangat bertentangan dengan ajaran Islam.[148] Dalam pandangan Ibnu Rusyd mengatakan bahwa badan dan jiwa merupakan sesuatu yang tidak terpisahkan, sehingga menghasilkan pengetahuan yang utuh. Jika hal itu terjadi sebaliknya, maka akan mengakibatkan sebuah pengetahuan yang diperoleh menjadi pengetahuan yang terpisah.[149] Ibnu Rusyd mengidentifikasikan sebagai bagian yang mencakup jenis hewan. Ibnu Rusyd merujuk kembali pada bentuk asli sebuah metafisika, sehingga benar-benar terbukti akan menimbulkan sebuah bencana dalam dunia ilmiah.

Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa Ibnu Sīnā belum sepenuhnya memahami pemikiran Aristoteles, karena menurutnya masih banyak yang harus dipahami dan dikuasi lebih dalam. Dalam pemikiran filsafatnya, Ibnu Sīnā mencampuradukkan pemikiran Aristoteles dengan pemikiran Plato.[150] Pada pemikiran Ibnu Sīnā, ia ingin mengemukakan pemikiran Aristoteles ke dalam pengetahuan Islam. Berdasarkan komentar yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sīnā, tidak begitu kritis jika dibandingkan dengan komentar yang dilontarkan al-Ghazālī terhadap Ibnu

---

[148]ʻĀthif al- ʻIrāqī, *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd* (Mesir: Dār al-Maʻārif, 1984), hlm. 199.

[149]Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (New York: New York Press, 1985), hlm. 169.

[150]ʻĀthif al- ʻIrāqī, *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 200.

Sīnā. Pokok penting yang diungkapkan oleh Ibnu Rusyd bahwa al-Ghazālī mengkritik Ibnu Sīnā karena telah melibatkan pemikiran Aristoteles dalam berbagai karyanya. Demikian adalah bentuk dari kesalahan yang ada dalam diri al-Ghazālī karena ia tidak memahmi dan menguasai pemikiran Aristoteles yang telah dituangkan dalam karyanya. Al-Ghazālī memahami pemikiran Aristoteles hanya didasari dari pengetahuannya dan pemahamannya terhadap karya-karya Ibnu Sīnā, salah satunya dari kitab *an-Najāh*.[151]

Ibnu Rusyd mengkritik al-Ghazālī yang beranggapan bahwa Ibnu Sīnā melibatkan pemikiran Aristoteles dalam berbagai karyanya. Berdasarkan pendekatan kritis yang digunakan oleh Ibnu Rusyd, dapat dipahami bahwa ia ingin mendeskripsikan antara filsafat Aristoteles dengan filsafat Ibnu Sīnā. Fokus utama Ibnu Rusyd adalah memahami lebih dalam tentang pemikiran Ibnu Sīnā untuk membatasi munculnya kritik al-Ghazālī terhadap Ibnu Sīnā, terutama yang berkaitan dengan pengetahuan Tuhan dan pengetahuan alam. Pada satu sisi memang harus diakui bahwa Ibnu Rusyd bertentangan dengan Ibnu Sīnā, akan tetapi di sisi lainnya ia setuju dengan bentuk pemikiran Ibnu Sīnā.[152]

Kritik Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sīnā terletak pada penjelasannya tentang metafisika ketuhanan. Menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sīnā telah jatuh pada tiga kesalahan penting, *pertama*, ia terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama

[151]*Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd,* hlm. 201.
[152]ʻĀthif al- ʻIrāqī, *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd,* hlm. 202-203

premis-premis dialektika yang telah diusung oleh Asy'ari. *Kedua*, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal. *Ketiga*, ia sering menisbahkan pemikiran Aristoteles namun tidak ditemukan dalam berbagai karyanya.[153] Pada sisi lainnya Ibnu Rusyd mengemukakan bahwa pengetahuan manusia tentang intelek yang terpisah dari diri manusia itu sendiri. Hal ini terjadi persis seperti sinar yang menjadikan suatu objek dapat terlihat dengan sangat jelas, sehingga agent atau active intellect dapat menjadikan segala yang terang secara potensialitas menjadi terang secara aktualitas.[154]

Cara manusia memperoleh pengetahuan selain melalui perasaan dan imajinasi adalah melalui akal. Pengetahuan melalui akal dapat membawa manusia pada pengetahuan atas hal-hal universal. Manusia mendapatkan gambaran dan nalar berupa bentuk-bentuk yang diserap tak terbatas. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd membagi akal dalam dua jenis, pertama akal praktis dan kedua adalah akal teoritis. Kekuatan yang ada pada akal praktis adalah kekuatan akal yang lazim dimiliki oleh semua orang, yang merupakan asal daya cipta manusia. Akal praktis dihasilkan lewat pengalaman yang didasarkan pada perasaan dan imajinasi, dengan melalui akal praktis manusia dapat mencinta dan membenci. Akan tetapi akal teoritis adalah kekuatan akal yang dipancarkan Tuhan ke

---

[153] Āthif al- 'Irāqī, *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 205.

[154] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hlm. 159.

bumi, dan hanya dapat ditemukan pada sebagian manusia yang biasa disebut dengan karunia pertama dari Tuhan.[155]

Berkaitan dengan konsep kenabian Ibnu Sīnā, tidak ditemukan komentar oleh Ibnu Rusyd, namun ia fokus pada cara yang dilakukan oleh Ibnu Sīnā dalam mengembangkan hasil pemikirannya. Jika melihat dari berbagai karya-karya Ibnu Sīnā, sangat jelas bahwa ia dipengaruhi oleh beberapa pandangan tasawuf. Akan tetapi Ibnu Rusyd dalam hal ini sangat berhati-hati dalam menolak ajaran tasawuf. Pada sisi lain, Ibnu Sīnā dipengaruhi oleh pandangan Plato dan Aristoteles yang telah tercampur dalam berbagai pemikirannya, namun Ibnu Rusyd adalah sebaliknya, hal tersebut tidak ditemukan dalam filsafat Ibnu Rusyd. Inilah kesalahan terbesar menurut Ibnu Rusyd yang lakukan oleh Ibnu Sīnā.[156]

Sebuah pemikiran berkaitan dengan kenabian juga dikemukakan oleh Ibnu Rusyd yakni pemahaman tentang rasul yang telah dikemukakan oleh ulama kalam dengan memakai cara pengkhiasan, di mana mereka mengatakan bahwa Tuhan berbicara, berkehendak dan Raja untuk makhlukNya. Berdasarkan pernyataan tersebut, sehingga memungkinkan bagi ulama kalam bermaksud untuk mengungkapkan bahwa Tuhan berkehendak mengutus hambaNya untuk menjadi rasul kepada hamba-hambanya.

---

[155] ʻĀthif al- ʻIrāqī, *al-Nazʻatu al-ʻAqliyyah fī Falsafati Ibnu Rusyd* (Mesir: Dār al-Maʻarif, 1984), hlm. 96-97.

[156] ʻĀthif al- ʻIrāqī, *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 206.

Akan tetapi pengkhiasan tersebut hanya bisa membawa kesimpulan yang memungkinkan saja, maka tidak bisa disebut *qiyās burhāni* atau kiyas yang meyakinkan. Kelemahan tersebut disadari oleh golongan Asy'ariah, dan untuk itu mereka hendak memperkuat pengkhiasan tersebut dengan mengatakan bahwa orang yang mengaku menjadi utusan Tuhan haruslah membawa tanda yang menunjukkan bahwa ia benar-benar diutus Tuhan untuk hamba-hambaNya, dan tanda ini disebut "mukjizat".[157] Akan tetapi dalam pandangan Ibnu Rusyd bahwa cara pembuktian demikian itu hanya bersifat memuaskan hati, tetapi tidak dapat meyakinkan. Apabila diteliti lebih lanjut, maka akan nampak kelemahan-kelemahan pembuktian tersebut di atas, yaitu dari mana kita mengetahui bahwa mukjizat yang nampak pada seseorang yang mengaku nabi adalah tanda dari Tuhan yang menunjukkan bahwa ia adalah benar-benar rasulNya.[158]

C. *Ibnu Taimiyyah*

Ilmu pengetahuan yang tengah ada di kalangan Islam, disebut sebagai pembawa bendera filsafat Yunani yang telah dipengaruhi oleh kepribadian dan pemikiran Aristoteles. Kehausan dan ketakjuban terhadap Aristoteles semakin hari semakin bertambah di kalangan para filosof. Dalam hal ini Aristoteles ditempatkan pada posisi yang penuh kesucian

---

[157]Ibnu Rusyd, *al-Kasyfu 'An Manāhiju al-Adillah fī 'Aqāidil al-Millah* (Markazu Dirāsātu al-Wihdatu al-'Arabiah), hlm. 173-174.

[158]Ibnu Rusyd, *al-Kasyfu 'An Manāhiju al-Adillah fī 'Aqāidil al-Millah*, hlm. 174.

dan kebesaran dalam dunia filsafat. Ibnu Sīnā adalah salah satu filosof yang paling banyak mengakui kebesaran Aristoteles dan penguasaannya terhadap filsafat al-Fārābī. Sebenarnya ilmu-ilmu dari Yunani telah masuk dan tersebar luas pada masa Khalifah al-Makmun. Buku-buku itu di antaranya karya Plato, Aristoteles, Hipocrates, Galenos, dan Euchliedes.[159]

Ibnu Taimiyyah tidak membiarkan para filosof disebut filosof muslim dengan alasan karena hakekat ilmu pengetahuan yang metafisis tidak akan ditemukan hanya dengan filsafat Yunani dan asas-asasnya. Pernyataan Ibnu Sīnā yang telah menjelaskan masalah kenabian berasal dari kekuatan jiwa, di mana kekuatan jiwa itu berbeda-beda. Dalam hal ini kemudian dibantah oleh Ibnu Taimiyyah dengan pernyataan bahwa Allah telah menurunkan kepada manusia, nabi dan rasulNya untuk menjalankan perintah dan laranganNya dengan tujuan untuk membebaskan manusia dari kesesatan. Telah ditegaskan juga dalam Q.S al-Qiyāmah ayat 36: احسب الإنْسَانُ اَنْ يُتْرَكَ سُدًى "*Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)?*". Berdasarkan ayat tersebut manusia tidak hanya diciptakan kemudian dibiarkan begitu saja, tetapi mereka diciptakan untuk sebuah alasan yaitu beribadah kepada Tuhan dan mengikuti ajaran-ajaran yang disampaikan oleh nabi dan

[159]Abu al-Hasan Ali an-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah*, terj. Qadirun Nur (Solo: Pustaka Mantiq, 1995), hlm. 193.

rasul.[160] Kritik Ibn Taimiyah terhadap Helenisme secara umum, dan logika Aristotelian pada khususnya, adalah yang paling panjang dan paling terperinci, namun ia sering dianggap tidak berlandasan kuat; terlebih lagi, ia lebih dogmatik daripada rasional.

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa paradigma Salafi lahir dari Ibnu Taimiyah, meskipun ia tidak menyebut telah melahirkan Salafiyah sebagai sebuah kelompok teologi, ia justru menyebut upayanya sebagai bagian dari komunitas Sunni secara umum. Ia menyebut jalannya sebagai jalan Sunni, yakni kelompok yang dikenal sebagai ahl al-kitāb wa al-sunnah atau ahl al-sunnah wa al-jamā'ah, atau secara sederhana disebut ahl al-jamā'ah. Istilah tersebut tidak hanya menekankan arti penting Sunnah sebagai dasar keaslian dan ortodoksi, tapi juga memperlihatkan keutamaan keselarasan sosial dan solidaritas di antara mayoritas umat Muslim.

Menurut Ibnu Taimiyyah, para filosof seperti al-Fārābī dan Ibnu Sīnā tidak berlaku adil terhadap keagungan sejati Tuhan dan wahyuNya. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, terdapat beberapa golongan yang terpisah dari kenabian di antaranya: filosof, kaum bathini (kaum esoteris), kaum bid'ah yang melampaui batas. Mereka itu mengakui kenabian sebagai sesuatu yang umum yang dimiliki oleh semua manusia.[161] Pendapat lainnya dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah bahwa para filosof Islam di masa modern adalah

[160]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah* (Bīrūt: Dār Ibn Hazm, 1974), hlm. 6.

[161]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 105.

sebodoh-bodohnya manusia. Filosof yang berusaha menguraikan hakikat alam gaib dan ideologi agama, mereka hanyalah meniru dan mengikuti langkah-langkah yang dilakukan Aristoteles. Semua hal tersebut diterangkannya di bawah cahaya filsafat dan berpegang teguh kepadanya. Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa hakikat dan ilmu pengetahuan yang metafisis, tidak akan ditemukan hanya dengan filsafat Yunani dan asas-asasnya. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa Ibnu Sīnā telah menjelaskan tentang masalah kenabian, hal itu berasal dari kekuatan jiwa, adapun kekuatan jiwa itu berbeda-beda. Semua ini dalam pandangan Ibnu Taimiyyah adalah pernyataan orang yang tidak mengenal nabi, bahkan nabi merupakan sesuatu yang asing baginya.[162]

Dalam kitab Akidatul Wasitiyah karangan Ibnu Timiyah menjelaskan dalam lafal Al Haqiqoh fil a'yan la fil adzhan ialah : Bahwa dalam lafal ,Fil A'yan , tidak diperolehkan memberikan ta'wil/ menakwilkan sifat-sifat Allah baik dalam Alqur'an maupun Al-Hadist dengan alasan bahwa Ibnu Taimiyah ingin meluruskan makna yang sebenarnya, maka tidak boleh menakwili antara Allah dengan mahluknya, sedangkan menurut Ibnu Taimiyah jika golongan yang menakwili Allah dengan mahluknya maka Ibnu Taimiyah menyebutnya sebagai golongan Mujasimah.

Menurut Ibnu Taimiyyah, Ibnu Sīnā menghormati filsafat atas seorang nabi, sehingga ia menjadikannya tiga

[162]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah,* hlm. 22.

keistimewaan yang dimiliki oleh nabi saw: Pertama, nabi mendapat ilmu tanpa belajar. Ibnu Sīnā menamakannya kekuatan suci. Kedua, nabi menghayal dalam hatinya tentang apa yang diketahuinya, kemudian dia yakin bahwa dalam dirinya terdapat gambaran sinar. Nabi juga yakin bahwa dalam dirinya terdapat suara-suara sebagaimana orang bermimpi pada saat tidur. Ketiga, nabi memiliki suatu kekuatan yang melebihi kekuatan manusia.[163]

Menurut Ibnu Taimiyyah, hadirnya kenabian merupakan jalan untuk mengetahui Tuhan, juga mengetahui perintah dan laranganNya, dan segala sesuatu yang berkaitan denganNya maupun dari segala sesuatu yang jauh dari rahmatNya, sehingga mungkin bagi Tuhan untuk mengutus nabi dan rasul untuk menjelaskan syari'at agama.[164] Sebagai wujud dari ketaatan manusia padaNya, maka segala perintahNya merupakan sesuatu yang wajib untuk ditaati.[165] Kemanusiaan dan yang manusiawi, keduanya berasal dari kata "manusia" akan tetapi mempunyai konotasi moral yang luhur. Arti ganda tersebut berhubungan dengan title manusia yaitu hasil dari title manusia yang ganda, yang berasal dari bumi dan berasal dari langit. Manusia yang berasal dari langit itulah disebut sebagai nabi. Mereka memperoleh pengetahuan yang berada di luar kemampuan manusia dan makhluk gaib lainnya.[166] Sisi kekakuan Ibnu Taimiyah dalam

[163]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 168.
[164]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 7.
[165]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 143.
[166]Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 151.

memandang teks Alquran dan Hadit telah mengilhami cara pandang Salafi terhadap teks Alquran dan Hadit.

D. Al-Jābirī

Apabila Ibnu Sīnā benar-benar mengadopsi skema emanasionisme al-Fārābī, hal demikian bukan untuk diterapkan pada masyarakat atau sejarah, bahkan dalam impian sekalipun. Akan tetapi Ibnu Sīnā mengadopsinya sebagai tangga yang memungkinkannya dalam menggapai surga. Berdasarkan hal tersebut al-Jābirī memberikan saran untuk membaca masa lalu yang berdasarkan data obyektif. Seperti contoh memahami Ibnu Sīnā yaitu dengan cara menunjukkan aspek pemikiran gnostis Ibnu Sīnā, yang mengantarkan pada sengkarut pemikirannya yang beranekaragam. Melalui filsafat ketimurannya, Ibnu Sīnā menyebutkan adanya kecenderungan spiritualitas dan gnostisisme. Kecenderungan tersebut sangat berpengaruh pada kemunduran pemikiran Arab. Hal demikian memicu timbulnya berbagai kritik terhadap pemikiran Ibnu Sīnā.[167]

Sebagaimana telah diungkapkan oleh al-Jābirī bahwa dalam mengkritik sebuah argument tentu dilihat dari sudut pandang epistemologis, yakni dari sudut pandang pola teoretis fungsional. Dalam hal ini al-Jābirī dapat menyalahkan pola yang telah dipakai dalam mengkritik yaitu kelemahan dalam metode dan kelemahan dalam visi. Berdasarkan sudut pandang metode, berbagai pembacaan

[167]Mohammed ‘Abed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam,* hlm. 85.

sebelumnya memiliki obyektivitas minimal dibandingkan kebutuhan yang ada di atasnya. Akan tetapi jika melihat dari sudut pandang visi, maka akan ditemukan berbagai pembacaan tentang hal tersebut masih kurang memiliki perspektif historis.[168]

Pada pandangan al-Jābirī, model penalaran Ibnu Sīnā dan para teolog klasik adalah metode dialektika yang berasal dari kaum sofis Yunani. Akan tetapi dalam karya-karya Ibnu Rusyd menggunakan sebuah pendekatan aksiomatik. Melalui metode tersebut, Ibnu Rusyd memberikan komentarnya terhadap beberapa karya Aristoteles. Sebelum melakukan komentar, Ibnu Rusyd telah membaca Aristoteles melalui karyanya yakni merujuk pada seluruh pendapat Aristoteles atas dasar-dasar filsafatnya. Hal demikian dilakukan oleh Ibnu Rusyd untuk membebaskan filsafat *Magister Primus* (Aristoteles) dari beberapa perubahan dan interpretasi yang dilakukan oleh para penafsir sebelumnya, seperti Ibnu Sīnā.[169]

Menurut al-Jābirī, Ibnu Sīnā telah mengukuhkan bahwa penciptaan kenabian didasarkan pada pencapaian Akal Aktif yang berasal dari teori emanasi al-Fārābī. Sama halnya dengan ungkapan yang pernah dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah bahwa para filosof seperti halnya Ibnu Sīnā dan al-Fārābī telah mengukuhkan bahwa asal wahyu adalah

[168]Mohammed ‘Abed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam,* hlm. 24.

[169]Mohammed ‘Abed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam,* hlm. 126.

Akal Aktif. Adanya wujud manusia disebabkan oleh wujud yang wajib yaitu Tuhan. Sesuatu yang wajib adanya menyebabkan hadirnya wujud yang lain. Akal pertama hingga akal kesepuluh telah memberikan pengaruh besar dalam pembentukan makhluk yang disebut sebagai nabi. Sama halnya dengan pengaruh yang terjadi pada jiwa dan badan dan begitu pula terjadinya hubungan antara air, udara, api dan debu sehingga mengakibatkan terbentuknya manusia yang layak untuk diberi kelebihan akal dan dibedakan posisi keberadaannya di antara makhluk-makhluk lainnya.[170]

E. Analisis atas Konsep Kenabian Ibnu Sīnā

Berdasarkan hasil pemahaman yang diperoleh dari berbagai pendapat filosof dan kaum *mutakallimūn*, penulis mengkritik Ibnu Sīnā seperti yang telah dilakukan oleh Ibnu Rusyd dan Ibnu Taimiyyah. Pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian, banyak dipengaruhi oleh pemikiran filosof Yunani, salah satunya Aristoteles. Namun hampir seluruh karyanya tidak ditemukan adanya pernyataan yang mengikutsertakan pemikiran Aristoteles. Ibnu Sīnā juga menggantungkan pemikirannya pada sesuatu yang tidak perlu untuk diragukan lagi. Hampir seluruh pemikiran Ibnu Sīnā memperoleh pengaruh yang sangat besar dari Yunani. Dalam pandangan pemikir muslim, bahwa sebagai filosof muslim Ibnu Sīnā tidak seharusnya lebih mengunggulkan pemikiran yang diperoleh dari Yunani. Perkara inilah yang mengakibatkan

[170]Muhammad ʻĀbid al-Jābirī, *Nahnu wa al-Thurāts: Qirāātu Ma'āshiratu fī Turātsunā al-Falsafī,* hlm. 101-104.

hadirnya berbagai macam komentar dan pandangan yang berbeda-beda terhadap pemikiran Ibnu Sīnā.

Jadi, Ibnu Sina dan para filosof lainnya adalah seorang filosof Muslim yang oleh sebagian orang dikritisi hanya sebagai duplikasi dari Hellenisme (filsafat Yunani) yang tidak mencerminkan pemikiran Islam. Tuduhan itu tidak mendasar sama sekali. Sebab para filosof yang melahirkan filsafat Islam tersebut, berupaya dan berhasil memadukan antara wahyu dengan akal, antara akidah dengan hikmah, antara agama dengan filsafat dan berupaya menjelaskan kepada manusia bahwa wahyu tidak bertentangan dengan akal.

Sebagaimana sudah sangat jelas dikemukakan di dalam Qur'an Surah Al-Hajj : 52 berbunyi:

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القي الشيطان في امنيته, فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله ايته, والله عليم حكيم.

"Dan Kami tidak mengutus sebelum engkau seorang rasul dan tidak pula seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), melainkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setanpun memasukkan godaan-godaan ke dalam keinginannya itu, tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu dan Allah akan menguatkan ayat-ayatNya, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Jika melihat dari uraian Ayat di atas diketahui bahwa sesungguhnya segala sesuatu yang dianugerahkan kepada nabi merupakan bagian dari kehendak besar Tuhan.

Penafsiran maupun pemahaman ini menjadi tolak ukur dalam menilai alur pemikiran Ibnu Sina tentang Akal Murni.

Akal Murni dalam pandangan Ibnu Sīnā menempati posisi tertinggi yang disebut sebagai Tuhan. Istilah-istilah yang diumpamakan sebagai Tuhan oleh Ibnu Sīnā pada pernyataan tersebut mengakibatkan munculnya pemikian yang kontoversial. Tingginya derajat dan kekuasaan Tuhan tidak dapat disebut dengan istilah yang dapat menyerupai apa yang ada dalam diri manusia yaitu akal itu sendiri. Sebagaimana Al-Ghazālī menyebutnya bahwa akal adalah sesuatu yang lain, sesuatu yang dapat mengetahui diriNya. Dapat diketahui bahwa Tuhan bukanlah entitas yang ada dalam materi, karena Ia mengetahui segala sesuatu. Sehingga Tuhan tidak dapat disebut sebagai entitas yang ada dalam materi, karena Ia mengetahui segala sesuatu.[171]

Sebagaimana dijelaskan dalam Qur'an surah al-Ikhlas ayat 1-4:

قل هوالله احد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا احد.

"Katakanlah (Muhammad) "Dialan Allah, Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. (Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia."

Hasil pemikiran Ibnu Sīnā pada masanya tidak diragukan lagi, karena ia mampu memecahkan segala

[171]Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 188.

kegelisahan yang ada saat itu. Akan tetapi dengan berkembangnya ilmu pengetahuan, mengakibatkan munculnya kegelisahan para pemikir muslim lainnya terhadap pengetahuan tentang kenabian yang disebabkan oleh hadirnya pemikiran Ibnu Sīnā. Dapat diketahui bahwa sebab timbulnya berbagai komentar atas pemikiran Ibnu Sīnā, disebabkan oleh hadirnya pemikiran yang berbeda dari ajaran Islam sebelumnya. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa Ibnu Sīnā merupakan filosof muslim yang banyak menimbulkan keraguan dari hasil pemikirannya.

Argumentasi Ibnu Sīnā bisa disimpulkan sebagai berikut: dalam objek pengetahuan terdapat suatu keanekaragaman, di mana suatu keanekaragaman itu harus melalui serangkaian tata tertib yang berasal dari Tuhan. Motif pengetahuan tersebut menimbulkan sebuah pernyataan bahwa semua pengetahuan itu sempurna. Sebagaiman kenyataannya bahwa tidak semua pengetahuan itu sempurna. Tentu ada pengetahuan yang memberikan hasil tidak sempurna, seperti halnya pengetahuan tentang awal penciptaan dan akhir dari kehidupan manusia (kematian). Dalam memperoleh pengetahuan tersebut hanya diperuntukkan bagi sebagian manusia yang memiliki kekuasaan batiniah.

Dalam skema manusia, tubuh menjadi sarana bagi perkembangan dan terbukanya jiwa. Tanpa tubuh, ruh ketuhanan tidak akan dapat memanifestasikan dirinya dalam bentuk individu manusia tertentu. Kebesaran dan kebijaksanaan Tuhan mensyaratkan cahaya-cahayaNya untuk

terus ada pada individu tertentu (individu pilihan), maka Dia menciptakan tubuh-tubuh bagi cahaya tersebut pada setiap tahapan perkembangannya.

Dalam membahas tentang kenabian, maka kita tidak akan lepas dari pemahaman atas tugas dan tanggung jawab seorang manusia yang disebut nabi. Apabila membahas tentang tugasnya maka tidak akan terlepas dari pembahasan tentang dakwahnya, yaitu bagaimana nabi itu dapat menyampaikan suatu perintah Tuhannya agar dapat diterima dengan baik oleh pengikutnya, hal tersebut tidak lepas pula dari bagaimana nabi itu menguasai segala pengetahuan khususnya pengetahuan tentang memahami makhluk lainnya dengan cara yang difahami oleh makhluk tersebut.

Dapat juga dikatakan bahwa segala pengetahuan yang ada dalam diri seorang nabi merupakan sebuah bentuk keistimewaan yang sudah dianugerahkan oleh Tuhan kepadanya, sehingga mereka mampu berada pada level tertinggi sebagaimana disebut oleh Ibnu Sīnā. Jika diketahui bahwa untuk memperoleh level tertinggi itu tentu memiliki taraf akal yang jauh lebih unggul dari taraf akal manusia biasa.

Ada beberapa cara berikut yang diperlihatkan oleh al-farabi tentang bagaimana dialektika berfungsi membantu dan menunjang filsafat yaitu:

1. Dengan memberikan Latihan keterampilan dalam berargumentasi

2. Memberikan pengenalan awal kepada prinsip masing-masing ilmu demonstrative
3. Membangkitkan kesadaran akan prinsip-prinsip bawaan demonstrasi yang terbentuk dengan sendirinya berkaitan dengan ilmu kealaman
4. Mengembangkan keterampilan-keterampilan yang berguna untuk berkomunikasi dengan massa

Keempat komponen di atas jika dihubungkan dalam konsep kenabian Ibnu Sīnā, maka akan sangat jelas pembahasan Ibnu Sīnā tentang kenabian, bahwa seorang nabi sudah mencapai posisi penguasaan atas segala pengetahuan yang ada. Karena dapat difahami bahwa 4 cara di atas merupakan langkah yang harus dikuasai oleh manusia biasa yang bisa disebut manusia yang kurang dalam pemahaman dan penerapan ilmu pengetahuan itu sendiri.

Jika melihat berbagai pendapat Ibnu Sīnā tentang kenabian adalah tidak lepas semata-mata kecuali karena dia ingin menyampaikan sebuah argumen dari hasil pemikirannya, sebagaimana layaknya manusia diciptakan untuk selalu berfikir. Akan tetapi bentuk pembahasaan yang disampaikan oleh Ibnu Sīnā sulit untuk diterima oleh kalangan ortodoks. Usaha Ibnu Sīnā dalam menguraikan tentang kenabian adalah dengan tujuan untuk mengkolaborasikan antara agama dan filsafat. Sebagaimana Wittgenstein telah mendeteksi bahwa sering kelirunya para filsuf terdapat pada bagaimana cara mereka memperlakukan kata-kata. Kendati karya deteksi semacam itu berakhir dengan simpulan yang tidak berbeda dengan pemikiran logis

Tractatus (umpamanya, bahwa masalah filosofis itulantaran kesalahan penggunaan bahasa).

Jika positivisme logis mencoba membuat filsafat menjadi ilmu, filsafat bahasa sehari-hari mencoba membuat filsafat menjadi seni. Dengan cara ini analisis linguistik dalam bentuk tertentu pada dasarnya menjadi lebih sepenuhnya menghargai pentingnya sintesis walau tentu saja masih menempatkan analisis sebagai prioritas. Dalam memahami kenabian Ibnu Sīnā tidak lepas dari pada konsep bahasa yang ia susun sedemikian unik sehingga dapat memberikan uraian panjang yang komprehensif.

Sebagai pengganti al-Fārābī, Ibnu Sīnā hendak membangun kembali impian tentang kota utama (al-Madīnah al-Fadīlah) di dunia dengan berdasarkan nalar, karena Ibnu Sīnā hidup pada masa terjadinya perpecahan yang menimpa Imperium Arab. Ia tinggal di bawah kekuasaan Kerajaan Iran yang merupakan pendukung utama kebudayaan Persia, serta hidup dalam situasi perseteruan intelektual yang ditandai dengan perseteruan antara "orang-orang Timur" sebagai sekutu dari Khurāsān dengan "orang-orang Barat" seperti orang-orang Irak dan orang-orang Syiria.[172]

Skema emanasionis[173] al-Fārābī merupakan sarana bagi Ibnu Sīnā agar mampu meninggalkan tempatnya di dunia,

---

[172]Mohammed 'Abed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, hlm. 84. (sambung dengan kitab arabnya)

[173]Emanasionis adalah teori yang dikembangkan oleh para Neo-Platonis, yang mengatakan bahwa ruh dan tubuh masuk ke dalam diri manusia melalui pemancaran (fayd) diperoleh dari

hanya untuk menempatkan jiwanya pada sebuah tempat di akhirat. Jiwa dalam pandangan Ibnu Sīnā menganut paham pancaran yaitu pemahaman yang diperoleh dari Tuhan kemudian memancar akal pertama. Akal pertama memancarkan akal kedua dan langit pertama, demikian seterusnya sampai pada akal kesepuluh dan bumi. Akal pertama adalah malaikat tertinggi dan akal kesepuluh adalah jibril.[174]

Dalam membaca konsep kenabian Ibnu Sīnā, maka sama halnya dengan membaca ide al-Fārābī dalam karyanya Al-Alfazh yang menyatakan bahwa adanya kerjasama antara logika dengan tata bahasa, maka memungkinkan para filosof mengeluarkan beragam jenis susunan bahasa yang sebagain orang bisa memahami maksud dan tujuan dari gagasannya, tetapi Sebagian lainnya tidak bahkan susah memahaminya. bisa dikatakan bahwa sebagian yang tidak memahami maksud dari pada bahasa Ibnu Sīnā dalam konteks kenabian adalah mereka yang hanya menguasai bahasa dalam satu sisi saja. Sejatinya ketika tidak ada filsafat atau agama, suatu bangsa lahir dan berasal dari perkembangan kebahasaan dan logika.

Dalam surah ali Imron ayat 190-191:

---

kekuasaan Ilahi. Hal demikian seperti cahaya yang memancar dari matahari. Lihat Mohammed 'Abed al-Jābirī, Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam, hlm. 89.

[174]Wahyu Murtiningsih, Para Filosof dari Plato sampai Ibnu Bajjah, hlm. 323.

ان في خلق السماوات والارض واختلا في لليل والنهار
لآيات لأولي الألباب : الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار.

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata) Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia, Maha suci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka".

Berdasarkan dalil di atas bahwanya manusia diciptakan untuk selalu berpikir, dalam hal ini dapat dipahami bahwa salah satu tujuan hadirnya pandangan tentang kenabian Ibnu Sīnā tidak lepas dari penciptaan manusia agar selalu berfikir. Tidak heran juga jika Ibnu Sīnā memiliki argumen dalam mengaitkan sebuah proses penyusunan akal yang bermula dari akal terendah hingga tahap pencapaian akal tertinggi.

Sebagai mikrokosmos, manusia berisi tiga dunia ciptaan: (dunia spiritual, imajinal dan fisikal. Ruh berasal dari *nafs* Tuhan, sementara tubuh terbuat dari tanah liat. Jiwa berada di antara keduanya dan terbagi dalam kualitas-kualitas segi keduanya. Maka jiwa itu seperti ruh dalam esensinya, tampak jelas bahwa jiwa dipetakkan sesuai dasar kedewasaan moral dan spiritual seseorang.

Sebagaimana dalam dalil Qur'an surah Ash-Shams ayat 7 dan 8:

ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها و تقواها، قد أفلح من زكها، وقد خاب من دسها.

Artinya: dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.

Berdasarkan pernyataan di atas, penulis menemukan sebuah pernyataan yang tidak hanya dapat menjadi kritik bagi Ibnu Sīnā, melainkan juga menjadi bentuk keberpihakan penulis pada diri Ibnu Sīnā. Sebagai filosof, Ibnu Sīnā tidak hanya fanatik terhadap satu aliran saja, tetapi di berbagai aliran pun demikian, sesuai dengan pemikirannya. Ibnu Sīnā menjelaskan bahwa kenabian itu diperoleh atas kehendak Tuhan. Nabi merupakan manusia yang diberi kelebihan tersendiri oleh Tuhan dengan tujuan membimbing manusia pada jalan yang benar. Nabi merupakan manusia dari segolongan manusia lainnya yang dianugerahi kelebihan akal sehingga dapat melebihi derajat akal manusia pada umumnya. Tetapi kesalahan Ibnu Sīnā dalam masalah ini, bahwa sekalipun ia telah percaya nabi adalah utusan Tuhan, di sisi lainnya ia juga melibatkan pemikiran Aristoteles dan pemikiran Plato. Ibnu Sīnā juga telah mengukuhkan bahwa

asal wahyu adalah Akal Aktif, namun doktrin esesialnya masih bersifat manusiawi.[175]

Konsep pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian memang sangat kompleks. Sehingga menghadirkan kemunculan al-Ghazālī yang di mana pandangannya tentang Tuhan sangat berbeda dengan cara pandangan Ibnu Sīnā. Sekalipun keraguan al-Ghazālī kadang-kadang tampak memiliki keterkaitan dengan keraguan metode Descartes, di mana tanggapannya tidak mengimplikasikan penolakan nyata terhadap kebenaran Agama atau penolakan terhadap realitas dunia objektif. Sebaliknya, keraguan mempunyai makna epistemologis yang lazim, dan hal tersebut dialamatkan pada kepatuhan ilmu-ilmu manusia untuk dipercaya.

Filsafat tidak pernah menjadi kemewahan intelektual dalam masyarakat Islam. Secara de' facto, sejak kelahirannya ia menjadi sebuah wacana ideologis yang militan. Al-Kindi yang merupakan filsuf Muslim pertama, terlibat secara langsung dalam konflik ideologi yang muncul pada masanya, antara Mu'tazilah yang saat itu mempresentasikan ideologi Negara pada satu sisi dengan penganut gnostis ('irfani) dan penganut "Sunni" pada sisi lainnya.[176] Sehingga tidak heran bahwa al-Kindi hingga filsuf setelahnya yaitu Ibnu Sīnā mengedepankan berbagai bidang ilmu rasional berbentuk risalah singkat serta bacaan ringan yang didesain agar dapat

[175]Al-Husaini Abi 'Ali bin Sīnā, *al-Najāh, fī al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Thabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, hlm. 305-307.

[176] Mohammed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, hlm. 81.

memberikan kemudahan untuk dibaca oleh publik dan kalangan elit arab secara luas.

Argumen Ibnu Sīnā tentang kenabian bisa juga diakibatkan oleh adanya paralelisme antara agama dan filsafat yang telah meyakini bahwa keduanya memiliki kesesuaian dan harmonisasi. Keduanya (agama dan filsafat) adalah satu pengetahuan pada "sang kebenaran". Kebenaran Tuhan, alam, manusia. Semua ajaran itu harus dapat dipahami melalui penalaran (rasio), dan hanya akan ditolak oleh mereka yang tercerabut dari kesadaran rasionalitas yakni mereka yang bersahabat dengan kebodohan.

وما آرسلناك الا رحمة للعالمين

"Kami tidak mengutus engkau, Wahai Muhammad, melainkan sebagai rahmat bagi seluruh Manusia". Nabi Muhammad SAW diutus menjadi nabi dan rasul terakhir dan terbaik oleh Allah untuk membawa ajaran Islam.

Sebagaimana dikemukan oleh Ibnu Sīnā bahwa dia menyebut ada yang dinamakan filsafat timur yaitu Timur di sini melambangkan dunia yang penuh cahaya, sedangkan Barat disebut sebagai dunia material yang membutuhkan cahaya setiap saat. Sehingga tidak heran bahwa Ibnu Sīnā menyebutkan proyek peripatetiknya sebagai pengantar menuju pengetahuan sejati sebagaimana telah diajarkan pada filsafat timurnya.

Melihat perkembangan jaman saat ini, seharusnya umat Islam mencari inspirasi dari berbagai tokoh filsafat, salah satunya adalah Ibnu Sīnā, di mana Ibnu Sīnā lah salah

satu tokoh yang menarik dan bisa dijadikan teladan. Kita dapat menghidupkan kembali Ibnu Sīnā dalam menghadapi berbagai gempuran ideologi yang acuh serta malas untuk berpikir mendalam serta aktif dalam menemukan temuan-temuan baru yang inovatif.

Perlu diketahui pula bahwa Ibnu Sīnā memiliki tradisi intelektual yang khas dan integral tentang "Filsafat Timur" tergolong dalam ruang lingkup yang sama dengan filsafat *Isyraq* Suhrawardi dan dipandang termasuk dalam alam pikiran yang sama oleh tokoh-tokoh terkemudian, semisal Mulla Shadra dan Sabzawari. Berkaitan dengan bahasan tentang Filsafat Timur tersebut harus dicermati oleh orang yang tertarik dengan filsafat Islam sebagai suatu bahasan yang bukan sekedar bahasan yang sedikit melainkan bahasan yang sangat luas. Tidak heran jika dilihat bahwa *masyriqi* dan *isyraqi* hampir tidak dapat dibedakan secara tekstual dan kontekstualnya. Penggambaran Suhrawardi pun mengenai *Isyraqi* bergerak dalam sebuah lingkaran. Sebagaimana kebijakan iluminatif (isyraqi) tidak berlawan sama sekali dengan kebijaksanaan Timur (masyriqi), sehingga tidak pula dapat dibedakan di dalamnya tentang kebijaksanaan Ilahi atau theosophia semacam itu iluminatif karena bersifat ketimuran dan begitupun sebaliknya ketimuran karena bersifat iluminatif.

Pada seluruh pendapat atau analisis pada suatu kritik dan perbandingan, sebenarnya dapat disimpulkan bahwa hakikatnya kita terdorong untuk mempertemukan karya-karya tentang masalah pokok yang menjadi sumber

perbedaan di kalangan orang-orang yang memiliki keinginan besar dalam berargumentasi dan tidak mengkajinya dengan kacamata fanatisme, nafsu, kebiasaan atau kedekatan. Seharusnya kita tidak perlu takut apabila menemukan pendapat yang saling bertentangan antara satu dan lainnya.

Pada saat memahami kaum peripatetik Yunani, tentu yang tidak perlu dilakukan adalah memisahkan diri sangat jauh untuk membicarakannya, sebab apapun yang mereka cari tetapi belum ditemukan, dan apapun yang berhasil ditembus kebijaksanaan mereka kita sempurnakan. Maka dalam melihat buah pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian memacu untuk selalu menghadirkan berbagai pandangan untuk dihadirkan sebuah perbandingan.

Filsafat Timur Ibnu Sīnā tidak banyak kosmos Aristoteles yang ditinggalkan. Terdapat suatu transformasi yang mendasar yaitu akal dikawinkan dengan intelek, kosmos lahiriah dibatiniahkan, fakta menjadi simbol, dan filsafat menjadi Sophia hakiki yang tidak dapat dipisahkan oleh Ibnu Sīnā.

Filsafat Timur Ibnu Sīnā yang jauh dari sekedar tambahan kecil bagi filsafat peripatetiknya, menandai suatu langkah untuk menuju dunia intelektual yang didominasi oleh iluminasi yang merupakan ciri dari kebanyakan filsafat Islam yang ada. Sehingga tidak heran jika Ibnu Sīnā dilihat sebagai sesuatu yang menarik untuk dikaji penuh bukan hanya sebagai eksponen filsafat rasional (bahtsi) peripatetic melainkan juga dia menarik sebagai seorang gnostikus.

Sebagaimana diketahu pula bahwa tokoh-tokoh oksidentalisme yang disebutkan oleh Majid Fakhry di antaranya Qasim amin, Farah Antun, Shibli Shumayyil dkk. Mereka melihat bahwa sebetulnya oksidentalisme mempunyai dasar untuk berkembang, karena beberapa hal yaitu: **pertama**, mereka menyaksikan bahwa pemikir-pemikir muslim awal telah melakukan studi secara luas dan mendalam tentang "Islam yang bukan sekedar Islam". **Kedua**, kitab suci mereka al-Qur'an dan sunnah Rasul dan sangat tinggi komitmennya terhadap pentingnya kecerdasan dan pengembangan ilmu untuk didukung dan dihargai dengan penghargaan yang sangat tinggi. Demi tercapainya kehidupan yang sejahtera dunia dan akhirat kecuali hanya dengan ilmu dan iman. **Ketiga,** kolonialisme dan imperialisme, telah melancarkan kristenisasi, modernisasi, eksploitasi, westernisasi oriental, ketidakadilan dan inferioritas dalam masyarakat jajahan. **Keempat,** keniscayaan memperkembangkan oksidentalisme oleh masyarakat Timur/Muslim agar mereka dapat berdialog dengan masyarakat Barat-Kristen dalam bentuk keterbukaan hingga tercapainya sebuah kesamaan derajat dan menghapus adanya *self isolationisme*. **Kelima,** membuka kemungkinan bagi masyarakat Timur tentang diri dan segala sesuatu yang berkenaan dengan Barat itu sendiri, yang dikaji berdasarkan pendekatan dan teori-teori khazanah Timur sendiri, yang tentunya memiliki kesamaan maupun perbedaan.

Pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian jika dikaitkan dengan pembahasan terkait Oksidentalisme sebagai ilmu

yang bertujuan merubah materi lama menjadi sebuah kerangka teoritis yang kukuh dan logika peradaban yang akurat, mengurai inferioritas sejarah hubungan *ego* dan *the other* dengan menumbangkan superioritas *the other* dengan menempatkan sebagai obyek studi. Pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian sebagai wujud hadirnya peradaban Islam, di mana peradaban Islam hingga saat ini sangat menarik dan mengagumkan.

Kehadiran kaum muslimin di bagian mana saja yang ada di dunia belahan Barat, terutama di daratan Eropa, sudah berproses melalui sejarah yang sudah berjalan cukup lama, mungkin dapat dikatakan bahwa sudah semenjak awal kelahiran agama Islam. Para pedagang dan kalangan diplomat pada saat itu sudah berabad-abad secara terus menerus menjadikan dirinya sebagai sebuah simbol pelambang bagi keberadaan Islam di banyak tempat, khususnya Eropa Tengah dan Selatan. Berdasarkan hal tersebut, sehingga tidak mustahil jika identifikasi masa kedatangan mereka di bagi ke dalam dua tahap yaitu:

Fase pertama yaitu, fase yang sudah sangat lama berlalu yaitu masa Islam di spanyol dan kekuasaannya di Sicilia serta Italia Selatan. Abad tersebut bisa dibilang sebagai abad yang sempat membangun wilayah yang sangat maju dalam berbagai bidang ilmu, ekonomi, pertanian, industry, pendidikan, moral, dan membangung kota-kota metropolitan. Keberhasilan itu menempatkan umat Islam di dunia sebagai yang paling disegani dan menjadi pelopor

kemajuan yang diperoleh bangsa Barat di abad-abad berikutnya.

Fase kedua yaitu, fase masa perkembangan komunitas muslim di Negara-negara Eropa terbaru, tahun 1900-an, terdapat enam kekuasaan besar di Eropa: Jerman, Prancis, Rusia, Italia, Austria – Hungaria, dan Britania Raya. Ke Negara-negara inilah terjadinya proses imigrasi kaum muslimini besar-besaran setelah Perang Dunia II berakhir. Akan tetapi, sesungguhnya proses tersebut telah diletakkan jauh-jauh sebelumnya, utamanya daerah Eropa Tengah.

Sebagimana diketahui pula bahwa Ibnu Sīnā sendiri merupakan seorang pemantik pijar peradaban Islam pada masa itu, dan banyak karya-karyanya tersusun baik dalam sebuah pemikiran utuh, dengan tujuan untuk dipahami lebih dalam sehingga dapat memberi dampak bagi kokohnya keislaman di dunia filsafat. Ibnu Sīnā memasukkan etika, ekonomi dan politik ke dalam kategori ilmu-ilmu praktis, tidak lain sebagai tujuan dari ilmu-ilmu ini adalah untuk mendorong manusia agar dapat melakukan apa-apa yang baik, sehingga bisa menyempurnakan kemanusiaan seseorang.

Pergelutannya yang sangat mendalam dengan berbagai ajaran religius, filsafat, dan ilmiah, mengantarkan Ibnu Sina menjadi figur tercerahkan yang sangat terbuka dengan berbagai jenis ilmu pengetahuan dari manapun asalnya. Meski begitu, Ibnu Sina menjadi pemikir independen, mandiri bahkan memberikan corak tersendiri dalam perkembangan filsafat Islam sesudahnya. Ia berpisah dengan

guru-gurunya sejak masa muda, keterpisahan itu pula menjadikan Ibnu Sīnā lebih mandiri, sehingga baying-bayang gurunya tidak nampak dalam dirinya. Ia juga tidak terikat dengan doktrin atau ajaran yang diberikan maupun ajaran-ajaran yang ditemukannya. Sangatlah wajar jika kita melihat pemikirannya bercorak Platonisme, Aristotelianisme, Neoplatonisme, Galenisme, Farabianisme serta gagasan menarik lainnya dari Yunani dan Islam. Jika membaca pemikirannya akan ditemukan berbagai susunan yang kompleks dan mungkin sebagian orang membacanya sebagai sebuah ide pemikiran yang tidak konsisten pada satu arah saja.

Sebagimana diketahui pula bahwa terdapat teori linguistik mengenai "*A Priori*", filsuf empiris sekalipun mengakui kemustahilan menghilangkan proposisi *a priori* semata-mata sebagai generalisasi empiris, namun mereka lebih condong pada pandangan bahwa proposisi dan penalaran *a priori* hanya berkaitan dengan bahasa, dan karenanya tidak dapat memberikan informasi baru mengenai dunia nyata. Oleh karena itu, menurut mereka, ketika kita melakukan pengambilan kesimpulan, kesimpulan tersebut hanya merupakan bagian dari premis yang dinyatakan dengan bentuk bahasa yang berbeda. Sehingga tidak heran jika pemikiran Ibnu Sīnā jauh berbeda dengan konsep pemikiran tokoh-tokoh maupun pemikir-pemikir muslim lainnya tentang kenabian.

Ibn Sina adalah penggali yang amat sempurna dan penerjemah abadi filsafast paripatetik yang menunjukkan

sampai ke pintu gerbang filsafat teosofiiluminasi yang menandakan penyatuan filsafat dan spiritual secara integral. Ia juga merupakan salah satu tokoh yang memiliki pendirian kokoh dalam mengungkapkan argumennya. Begitu besar dan kuat ajaran Yunani yang melekat dalam dirinya. Satu sisi dia sangat berpegang teguh pada ajaran Islam namun di sisi lain ia juga berpegang teguh pada ajaran-ajaran Yunani yang sudah melekat dalam dirinya.

Sebagaimana kita ketahui bahwa filsafat adalah usaha untuk memahami atau mengerti tentang semesta dalam hal makna (hakikat) dan nilai-nilainya (esensi) yang tidak cukup dijangkau oleh panca indera manusia sekalipun. Sebagaimana filsafat berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang asal mula dan sifat dasar alam semesta, begitu pula halnya Ibnu Sīnā mengeluarkan pemikiran tentang kenabian adalah tidak lain untuk menjawab segala bentuk polemik pemikiran yang ada tentang kenabian. Filsafat bukanlah suatu disiplin ilmu, sehingga sesuai dengan definisinya, sejarah dan perkembangan filsafat tidak akan pernah habis untuk dibahas.

Periode filsafat Yunani merupakan suatu periode terpenting yang ada pada perkembangan peradaban manusia, karena pada periode tersebut, pada periode tersebut terjadi perubahan pola pikir yang sangat mengandalkan mitos dalam menjelaskan fenomena alam semesta. Sehingga tidak heran jika tokoh-tokoh muslim yang telah lahir pada masa itu mengadopsinya untuk menjadi pondasi terbentuknya sebuah gagasan tentang pemikirannya.

Ibnu Sīnā yang sebagian juga mengikuti alur pemikiran Plato, Plato sendiri berpendapat bahwa di dalam negara yang ideal terdapat tiga golongan yaitu

1. Golongan yang tertinggi (para filsuf)
2. Golongan pembantu (prajurit yang bertugas untuk menjaga keamanan negara)
3. Golongan rakyat biasa (petani, pedagang dll)

Sehingga dari 3 golongan tersebut saja diambil sebuah kesimpulan bahwa para filsuf merasa dirinya memiliki kedudukan dalam suatu negara dan memiliki hak dalam mengemukakan pendapat bebas, baik itu dalam berbagai pendapat. Sehingga tidak ada larangan juga untuknya dalam berpendapat.

Jika hasil pemikiran Ibnu Sīnā tersebut menimbulkan beragam komentar dari berbagai pihak, itu menjadi hal yang sah-sah saja karena dalam filsafat sangat menjunjung tinggi suatu kebebasan dalam berpendapat. Dalam hal ini Ibnu Sīnā tidak semata-mata yang harus disalahkan dan tidak pula menjadi semata-mata yang harus dibenarkan. Karena ia memiliki kewajiban untuk ikut memberikan sumbangsih besar pembentukan peradaban manusia.

Jika mengacu pada pertanyaan "apakah tubuh dan pikiran adalah substansi yang sama?" ataukan substansi yang berbeda?. Secara sekilas pandangan yang menyatakan bahwa pikiran sebaiknya dipahami sebagai atribut dari tubuh, maka akan sangat masuk akal. Akan tetapi jika kita memiliki satu substansi yaitu tubuh, lantas hadirnya substansi tambahan

menjadikannya lebih kompleks karena terdapat atribut mental, di mana atribut mental ini merupakan atribut yang berbeda dengan atribut jasmaniah. Dalam hal ini memungkinkan hadirnya beragam perbedaan pendapat, begitupun halnya dengan pandangan kenabian yang disusun oleh Ibnu Sīnā dengan caranya menjabarkan tingkatan-tingkatan akal manusia. Karena hakikatnya akal memiliki posisi tersendiri.

Beberapa pemikir hanya akan mengatakan bahwa obyek-obyek fisik hanyalah abstraksi dari pengalaman manusia dan dipahami apa adanya. Jika anggapan tersebut ditawarkan sebagai metafisika, pandangan tersebut berbeda dengan metafisika lainnya, karena menjadikan segala hal di alam semesta ini sebagai fungsi pengalaman manusia semata. Berbeda halnya dengan seorang idealis yang kurang dogmatik akan mengakui bahwa pengalaman kita tentang obyek-obyek fisik memang bergantung pada sesuatu di luar factor manusia, tetapi ia akan menyangkal bahwa kita bisa mengetahui bentuk sesuatu yang kita ketahui.

Jika dihubungkan seluruh pendapat di atas maka tidak heran jika pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian menjadi perhatian khusus dari kalangan filosof itu sendiri. Satu sisi Ibnu Sīnā juga merupakan seorang filosof Muslim namun di sisi lainnya dia juga dapat disebut sebagai seorang filosof murni seperti halnya filsuf-filsuf Yunani lainnya. Cara pandangnya yang sangat memancing untuk dikomentari menjadi sisi unik tersendiri dari dirinya. Satu sisi juga perlu diketahui bahwa apa yang dilakukan oleh Ibnu Sīnā dalam

menyampaikan pola pikirnya tidak lepas pula dari hasil pemahamannya tentang filsafat dari berbagai sisi.

Agama Islam dibangun atas dasar dalil bukan akal, demikianlah prinsip akidah ahlussunnah wal jama'ah.

ام لهم شركؤاشرعوا لهم من الدين ما لم يآذن به الله.

Apakah mereka mempunyai sesembahan selain Allah yang menetapkan (mensyariatkan) aturan agama bagi mereka yang tidak diizinkan (diridhai) Allah, Al-Syafi'i berkata.

Berikut terdapat pula dalil;

ان للعقل حدا ينتهي اليه كما آن للبصر حدا ينتهي اليه.

Sesungguhnya akal memiliki batas, ia berhenti pada batasan tersebut, sebagaimana pandangan juga memiliki batasan, yang pandangan itu berakhir padaNya.

Dalam Islam sendiri posisi akal haruslah tunduk kepada dalil bukan sebaliknya dalil tunduk kepada akal, tetapi jangan berlebihan kepada akal di atas porsinya dan tidak juga berlebihan dalam merendahkannya. Tetapi lain halnya dengan filsafat yang selalu mengedepankan akal setelah dalil. Sehingga tidak heran filosof Muslim seperti Ibnu Sīnā melakukan hal demikian mengedepankan posisi akal dalam mencapai sesuatu. Tidak heran pula kaum ortodoks seperti al-Ghazali maupun Ibnu Taimiyah ikut mengomentari pandangan Ibnu Sīnā tentang kenabian.

Logika yang dianggap oleh Ibnu Sīnā sebagai kunci dalam berfilsafat, di mana pencarian (pengetahuannya)

merupakan kunci kebahagiaan manusia. Logika membantu menarik konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang belum diketahui dari konsep-konsep dan penilaian-penilaian yang sudah diketahui, sehingga meningkatkan tingkatan pengetahuan. Dalam hal yang berkaitan dengan kenabian, logika bertindak sebagai seperangkat aturan atau kaidah untuk membedakan absah atau tidaknya frasa-frasa penjelas yang mewujudkan konsep-konsep serta menjadi instrumen untuk melakukan pergerakan dari konsep-konsep yang dikenal ke konsep-konsep yang tidak dikenal. Sebab yang absah membawa kepada kepastian pengetahuan sedangkan tidak absah akan membawa kita kepada kepalsuan (kekeliruan). Inilah alasan kenapa logika menjadi salah satu sebab dalam konsep kenabian Ibnu Sīnā. Pengetahuan hanya dapat dicapai melalui penggunaan logika, kecuali jika, pada kesempatan yang langka, Tuhan memberikan pengetahuan tersebut tanpa adanya usaha manusia.

BAB V
Kesimpulan

Dalam penelitian ini, penulis akan membatasi perbedaan dengan penelitian Fazlur Rahmān dalam karyanya *Kontroversi Kenabian antara Filsafat dan Ortodoksi*. Dalam penelitian ini penulis menemukan adanya kritik para filosof terhadap Ibnu Sīnā di dasarkan oleh pernyataan bahwa Ibnu Sīnā mengukuhkan Akal Aktif sebagai asal wahyu. Pada sisi lainnya dapat ditemukan bahwa al-Ghazālī mempermasalahkan tentang argumen Ibnu Sīnā yang menyatakan bahwa setiap yang maujud yang bukan dalam materi adalah Akal Murni. Anggapan bahwa Tuhan adalah Akal Murni sudah dipermasalahkan oleh al-Ghazālī, tentu buah yang dihasilkan dari akal murni menjadi permasalahan yang cukup besar.

Penulis juga banyak menemukan penjelasan yang meyakinkan bahwa akar pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian yaitu adanya daya suci yang diperoleh tanpa usaha untuk mencapai Akal Aktif. Akan tetapi dalam penelitian ini penulis tidak hanya menyalahkan Ibnu Sīnā, karena hakikatnya ia menyampaikan argumen tersebut tidak lain hanya untuk menyatukan antara agama dan filsafat dalam satu tempat. Penulis menemukan bahwa kritik yang dilontarkan oleh filosof tidak semata disalahkan karena setiap kepala memiliki argumennya masing-masing. Pada penelitian ini penulis hanya ingin mengemukakan bahwa

anggapan Akal Murni yang keliru menurut al-Ghazālī namun Ibnu Sīnā menjadikannya sebagai akar dalam mengemukakan argumennya tentang kenabian.

Adanya perbedaan penelitian ini dengan penelitian Fazlur Rahmān adalah terletak pada akal murni. Fazlur Rahmān belum menjelaskan bahwa Akal Murni (Tuhan) adalah sebab munculnya Akal Aktif. Pada karya Fazlur Rahman tentang kenabian hanya membedakan berbagai pandangan dengan argumen mereka masing-masing. Akan tetapi dalam penelitian ini, penulis menemukan sebuah argumen yang meyakinkan bahwa benar adanya kenabian Ibnu Sīnā harus dikomentari, sebab Ibnu Sīnā mendasarkan pemikiran tersebut pada pemahamannya tentang teori emanasi yang dimiliki oleh al-Fārābī. Sesungguhnya teori emanasi (pancaran) bukanlah istilah yang cocok dalam menjelaskan tentang kenabian karena sudah sangat jelas dikatakan bahwa kenabian ada pada manusia yang telah menjadi kehendak Tuhan.

Pada penelitian ini penulis menguraikan dasar-dasar yang menjadi alasan kuat sebagai dasar terbentuknya ide dari pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian. Pada dasarnya Ibnu Sīnā sangatlah berpegang teguh atas dirinya sebagai seorang filsuf, namun di sisi lainnya dia juga memposisikan dirinya sebagai seorang muslim yang taat dan patuh pada perintah Tuhannya. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa apa yang dikemukan dan diuraikan olehnya menghadirkan banyak serangan dari berbagai aspek pemikiran oleh tokoh-tokoh Islam dan golongan ortodoks. Dalam pandangan penulis

Ibnu Sīnā memiliki sisi unik dalam menyusun konsep berpikir, ia menguraikan pemikiran tentang kenabian dengan cara menguraikan segala jenis aspek terlebih dahulu yang kemudian dikolaborasikan dengan penjelasan yang udah jelas ada di dalam Qur'an. Sehingga sangat nampak jelas bahwa adanya penyatuan antara agama dan filsafat di dalamnya.

Pada penelitian ini penulis akan mengemukakan secara jelas tujuan dan alasan Ibnu Sīnā mengemukakan bahwa Akal Aktif merupakan pokok utama yang terjadi pada kenabian. Pada kesempatan ini juga penulis akan membuktikan kelemahan dan kekurangan yang ada pada diri komentator Ibnu Sīnā tentang kenabian. Para filosof mengomentari Ibnu Sīnā hanya membatasi pengetahuan yang diperoleh dari ajaran Islam, akan tetapi tidak melihat sisi positif yang dapat di ambil dari segi pemikiran para filsuf Yunani sebelumnya. Berbeda halnya dengan Ibnu Sīnā yang dengan komitmen kuatnya dia tidak hanya fokus pada ajaran Islam namun ia ingin menggabungkan dengan pandangan Yunani.

Ibnu Sīnā berani menguraikan pendapatnya tentang kenabian dengan tujuan ikut memberikan sumbangsih dalam konteks berfikir secara bebas, dan menjawab segala persoalan yang menjadi suatu polemik besar di kalangan pemikir-pemikir Islam. Argument tentang kenabian menjadi bahasan yang terus hangat di kalangan pemikir-pemikir muslim, karena konteks yang menjadi pembahasan para filsuf adalah konteks yang sangat bertentangan dengan yang sebenarnya sudah didalilkan oleh al-Qur'an. Ibnu Sīnā

berupaya sebisa mungkin untuk menyatukan filsafat dan agama, namun di lain sisi terdapat ketidak sesuaian antara penyeteraan filsafat dan agama tersebut.

Perlu dipahami bahwa hakikat dari pada pemikiran Ibnu Sīnā ini, merupakan wujud dari pengolahan kata dan susunan Bahasa yang sangat kompleks sehingga dapat memberikan makna secara luas, maka tidak heran banyak tokoh-tokoh maupun pemikir-pemikir Islam selainnya pun turut mengomentarinya. Akan tetapi perlu diketahui bahwa sebagian dari kaum ortodoks pun tidak semata-mata lepas dari pada ajaran-ajaran Yunani yang bersumber dari Aristoteles dan Plato, sama halnya dengan Ibnu Sīnā dan al-Farabi.

Penulis berharap besar kepada pembaca untuk lebih kritis dalam memberikan masukan dan mengembangkan penelitian ini sehingga menjadi penelitian yang sempurna. Hasil penelitian yang telah dilakukan dalam tesis ini setidaknya dapat menjadi gambaran atas komentar filosof terhadap pemikiran Ibnu Sīnā khususnya berkaitan dengan kenabian. Dalam tesis ini penulis mencoba mengemukakan sebuah hasil analisis yang disertakan dengan kritik filosof terhadap Ibnu Sīnā. Semestinya penelitian ini menjadi dasar pengembangan pemikiran pembaca untuk tidak mengabaikan pemikiran filosof-filosof terdahulu.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Abrasyi, Muhammad Athiyah. *Pokok-Pokok Pemikiran Ibnu Sīnā tentang Pendidikan*, judul asli, Al-Tarbiyah Al-Islāmiyyah wa Falāsifatuha, terj. Syamsuddin Asyrafi, dkk. 1994.

Ahmad, Jamil. *Seratus Muslim Terkemuka*, terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Ali, Syed Ameer. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad S.A,W*, terj. H. B. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Amin, Husain Ahmad. *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1995.

Aziz, Safrudin. *Pemikiran Pendidikan Islam, Kajian Tokoh Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosopy*, terj. Liadain Sherrard. New York: Publikasi Islam.

Al-Fārābī, Abu Nasr. *Kitāb Ārāu Ahl al-Madīnah al-Fādhilah*. Beirūt: Dār al-Masyriq, 1986.

Al-Fārābī, Abu Nasr. *Assiyāsah al-Madaniyyah*. Beirūt: al-Matba'ah al-Kātsūlīkiyyah, 1998.

Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam/ Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.

Fauzan dan Suwito. *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan*. Bandung: Angkasa, 2003.

Gadamer, Hans-Georg. *Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Al-Ghāzalī, Abu Hamid. *Kitab Al-Arba'in Fī Ushuluddin*. Damaskus: Dārul Qalam, 2003.

Al-Ghāzalī, Imam. *Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār Al-Ma'arif, 1972.

Al-Ghāzalī. *Asrāru As-Shoum*. Damaskus: Dārul Fikr, 1996.

Al-Ghāzalī. *Tahāfut Al-Falāsifah*. Kairo: Dār Al-Ma'arif, 1972.

Al-Ghazālī. *Misykāt al-Anwar*. Damaskus: Dār Quthaibah, 1990.

Gohlman, William E. *Ibnu Sīnā Filosof, Pujangga dan Sarjana Muslim*, terj. A. Hanif Hasan. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989.

Goodman, Lenn Evan. *Avicenna: Arabic Thought and Culture*. New York: E. J. Brill, 1988.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. New York: E.J. Brill, 1988.

Al-Ghazālī. *Al-Munqidz min al-Dhalāl*. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.

Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hoodbhoy, Pervez. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.

Al-'Irāqī, 'Āthif. *Al-Manhaj al-Naqdī fi Falsafati Ibnu Rusyd*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1984.

Inati, Shams. *Ibn Sīnā's Remarks and Admonitions:Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 1893.

Al-'Irāqī, Muhammad 'Atif. *Al-Manhāju al-Naqdi fi Falsafati Ibnu Rusyd*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1980.

Al- 'Irāqī, Āthif. *Al-Naz'atu al-'Aqliyyah fi Falsafati Ibnu Rusyd*. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1984.

Iswahyudi, *Tesis*: *Kerancuan Ibnu Sīnā (Analisis Kritis atas Metafisika Ketuhanan Ibnu Sīnā)*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Suka, 2005.

Al-Jābirī, Muhammad 'Ābid. *Nahnu wa al-Thurāts: Qirāātu Ma'āshiratu fi Turātsunā al-Falsafi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1993.

Al-Jābiri, Muhammad 'Abid. *Takwin al-Aqli al-Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-Arabiyah, 1989.

Al-Jabīri, Mohammed 'Abed. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.

Al-Jabiri. *Nahnu wa al-Turās: Qirā'ah Mu'ashirah fi Turāsina al-Falsafi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-Arabī, 1993.

Ja'fari, Fadil Su'ud. *Islam Syi'ah (Tela'ah Pemikiran Imamah Habib Husein al-Habsyi)*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Juwaini dan Nik Yusri bin Musa. "Konsep Akal, Suatu Analisis Terhadap Pemikiran Al-Farabi dan Ibnu Sina", *Substantia*, I, April 2010.

Kartanegara, Mulyadhi. Menyibak *Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Khalif, Fathullah. *Ibnu Sina wa Madzhabuhu fi al-Nafs*. Beirut: Dār al-Iḥtidā, 1974.

Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

Kogan, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: New York Press, 1985.

Leaman, Oliver dan Sayyed Hossein Nasr. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Pers, 1989.

Leahy, Louis. *Manusia Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksal*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984.

Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*, terj. Yayasan Obor Indonesia. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Mulkhan, Abdul Munir. *Paradigma Intelektual Muslim*. Yogyakarta: Sipress, 1993.

Majidi, Busyairi. *Konsep Kependidikan Para Filosof Muslim*. Yogyakarta: Al Amin Press, 1997.

Mudzakir dan Ahmad Syadali. *Filsafat Umum*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.

Mustofa, A. *Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia. 1997.

Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana. 2006.

Munthe, Bermawy, *Tesis: Konsep Manusia Menurut Ibnu Sina, Suatu Tinjauan A Psikologis Filosofis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Suka, 1992.

Murtiningsih, Wahyu. *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Muzir, Inyiak Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

An-Najjar, Abdul Majid. *Khilafah Tinjauan Wahyu dan Akal*. Jakarta: Gema Insani, 1999.

An-Nadawi, Abu al-Hasan Ali. *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah*, terj. Qadirun Nur. Solo: Pustaka Mantiq, 1995.

Naif, Fauzan. *Pemikiran Filosof Muslim dari al-Kindi sampai Ibnu Arabi*. Yogyakarta: Multi Presindo Yogyakarta, 2013.

Najati, Muhammad Utsman. *Ilmu Jiwa dalam Al-Qur'an*, terj. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 2004.

Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Pemikir Islam Ibnu Sīnā Suhrawardi Ibnu 'Arabī*, terj. Ahmad Mujahid. Bandung: Risalah, 1986.

Najātī, Muhammad Ustmān. *Al-Idrāq al-Hassiyyi Inda Ibnu Sīnā*. Beirut: Dār al-Syurūq, 1980.

Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1976.

Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat* Islam. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Nur, Abdullah. "Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah dan Al-Wujūd", I, April 2009.

Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1403 H- 1983 M.

Al-Rāzī, Abu Hātim. *A'alāmu al-Nubuwwah: al-Raddu 'alā al-Malhad Abī Bakr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2003.

Al-Rāzī, Abu Bakar. *Aṭīb al-Rūhānī*. Mesir: Maktab al-Nahdoh, 1978.

Rahman, Fazlur. *A Study of Islamic Fundamentalism, Revival and Reform In Islam*. England: One World, 2000.

Rahman, F. *Prophecy In Islam Philosophy and Orthodoxy*. New York: Routledge, 1958.

Rahman, Fazlur. *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi,* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan Media Utama, 2003.

Al-Rāzī, *Yasalūnaka An-Rūh*. Iskandariyyah: Maktabatu al-Qur'an, 2002.

Rukmana, Aan. *Ibnu Sina Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2013.

Rusyd, Ibn. *Tahāfut at-Tahāfut*, terj. Khalifurahman Fath. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rusyd, Ibn. *Faṣlu al-Maqāl Fīma Baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah Min al-Ittiṣāl*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1119.

Rusyd, Ibn. *Al-Kasyfu 'An Manāhiju al-Adillah fi 'Aqāidil al-Millah*. Markazu Dirāsātu al-Wihdatu al-'Arabiah.

Sharif, M. M. *Para Filosof Muslim: History Of Muslim Philosophy*, terj. Ilyas Hasan. Pakistan Philosophical: 1963.

Siraj, Fuad Mahbub. *Al-Ghazālī: Pembela Sejati Kemurnian Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2012.

Sīnā, Ibnu. *Kitab An-Najāh*. Berut: Dārul Afkār Al-Jadidah, 1982.

Sina, Ibnu. *Tis'u Risālah Fī Al-Hikmah wa Al-Thabi'iyyāts*. Mesir: Dār al-'Arab.

Sina, Ibnu. *Ahwālu an-Nafs*. Paris: Dār Byblion, 2007.

Siswanto, Joko. *Sistem-sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida*. Yogyakarta: Dian Rakyat, 2012.

Shihab, Alwi. *Membedah Islam di Barat (Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Stroumsa, Sarah. *Para Pemikir Bebas Islam: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn al-Rāwandī dan Abu Bakr al-Rāẓī*, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.

Sina, Ibnu. *Al-Isyārāt wa Al-Tanbihāt* (jilid 2). Nasr: Dārul Ma'arif, 1119.

Sina, Ibnu. *al-Syifa' : al-Mantiq*. Mesir: al-Matba'ah al-Amīriyyah, 1952.

Soleh, Khudori. *Integrasi Agama dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi al-Farabi*. Malang: Uin Malik Press, 2010.

Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1997.

Sīnā, Abu Ali bin. *Al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*. Dār al-Ma 'arif.

Sīnā, Ibnu. *Madzhabuhu fī an-Nafsī*. Beirūt: Jāmi ah Beirūt al-'Arabiyyah, 1974.

Taimiyyah, Ibnu. *Kitāb al-Nubuwwāt*. Bīrūt: Dār Ibn Hazm, 1974.

Al-Talbi, Ammar. "Al-Fārābī", *Paris, UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, 1993, 353-372.

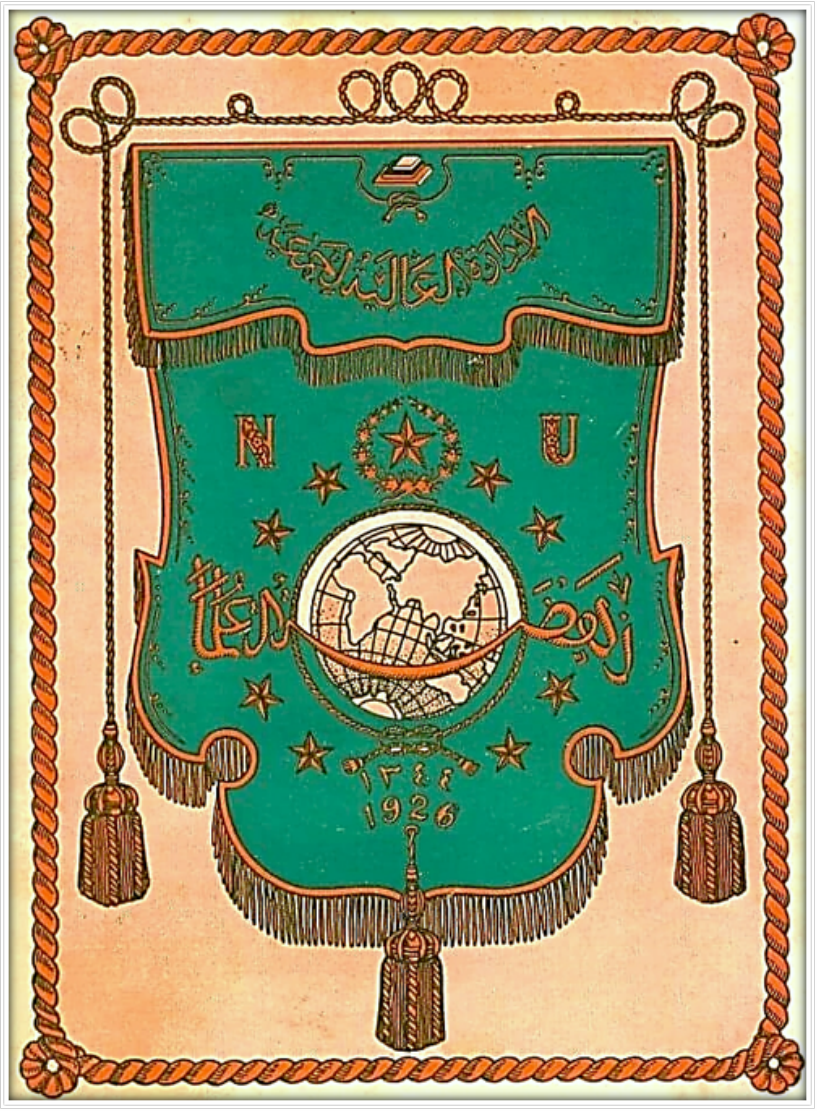
Ibnu Taimiyah, Syaikhul Islam. *Fatwa-Fatwa Ibnu Taimiyah*, terj. Izzudin Karimi. Jakarta: Pustaka Sahifa, 2008.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Press, 2007.

KOPRI

Biografi Penulis

Penulis Bernama lengkap Radiyatun Adabiyah, S.Fil.I., M.Ag., tempat lahir di Simpasai Lambu Kab. Bima NTB pada tanggal 7 Februari 1991, ia adalah anak kedua dari empat bersaudara. Ia pernah belajar di ITTC (Islamic Teacher Training College) Darussalam Gontor, alumni 2010. Ia juga pernah aktif pada organisasi PMII sejak 2011 sampai 2015. S1 dan S2 lulusan dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. S1 mengambil jurusan Filsafat Agama, lulus Tahun 2015 dan S2 mengambil jurusan Filsafat Islam, lulus Tahun 2017. Sekarang menjadi dosen di Universitas Islam Negeri Mataram. Penulis memiliki hobi membaca dan traveling. Penulis pernah mengajar di Yayasan Prima Cendekia SPA Indonesia di Yogyakarta tahun 2014-2015.


الإدارة العالية الجمعية
N
U
لنهضة العلماء
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

KRITIK
KONSEP KENABIAN
PERSPEKTIF IBNU SĪNĀ

Ibnu Sīnā adalah salah satu dari sekian banyaknya filsuf dan ilmuan Islam yang menarik untuk dilirik seluruh hasil pemikirannya semasa hidup. Ia mampu memadukan antara agama dan filsafat dalam satu bahasan yang kompleks. Dari penyatuan agama dan filsafat itu menjadikannya sebagai filsuf yang tak melepaskan agama/keyakinannya terhadap Islam.

Kenabian yang diusung oleh Ibnu Sīnā membuat para ilmuan Islam lainnya terlibat untuk mengkritisi pemikirannya, sehingga mengakibatkan timbulnya kontroversi sengit antara filsafat dan ortodoksi.

Buku ini menguraikan sisi-sisi kontroversi pada pernyataan Ibnu Sīnā tentang doktrin akal, wahyu intelektual, wahyu imajinatif, mukjizat, Tahap penciptaan manusia biasa hingga penciptaan manusia sebagai nabi, dan penerimaan serta penolakan yang dilontarkan oleh filsuf dan ilmuan Islam.

Buku ini menyajikan bahasan fokus tentang kenabian, dengan disertakannya dalil-dalil Qur'an sebagai bentuk pendukung dari kritik atas pemikiran Ibnu Sīnā tentang kenabian. Buku ini juga menyajikan sebab akibat hadirnya pandangan Ibnu Sīnā terkait pemikirannya tentang kenabian.

Pustakaegaliter.com
pustaka_egaliter PustakaEgaliter +6287738744427

ISBN 978-623-5440-37-8
9 786235 440378